René Guénon

L'ESOTERISMO DI DANTE



Editrice Atanòr - Roma

“ Telèia ”

Collana di studi iniziatici

L'Esoterismo di Dante

René Guénon

L'Esoterismo di Dante



Editrice Atanòr - Roma

Titolo originale dell'opera:

René Guénon
L'Ésotérisme de Dante
Ch. Bosse, Parigi 1925

EDITRICE ATANÒR 1951
Piazza Verbano, 26 - Roma

Capitolo I

SENSO APPARENTE E SENSO NASCOSTO

« *O voi che avete gl'intelletti sani,*
Mirate la dottrina che s'asconde
Sotto il velame delli versi strani! »

Con queste parole (1), Dante indica in modo molto esplicito che nella sua opera vi è un senso nascosto, propriamente dottrinale, di cui il senso esteriore e apparente è soltanto un velo, e che deve essere ricercato da coloro i quali sono capaci di penetrarlo. Altrove, il poeta va più lontano ancora, poichè dichiara che tutte le scritture, e non soltanto quelle sacre: « si possono intendere e debbonsi sponere massimamente per quattro sensi » (2). E' evidente, d'altronde, che questi diversi significati non possono in nessun caso distruggersi od opporsi, ma debbono invece completarsi ed armonizzarsi come le parti di uno stesso tutto, come gli elementi costitutivi di una sintesi unica.

Così, che la *Divina Commedia*, nel suo insieme, possa interpretarsi in più sensi, è una cosa che non può essere messa in dubbio, poichè abbiamo a tal riguardo proprio la testimonianza del suo autore, sicuramente meglio qualificato di ogni altro per informarci delle sue intenzioni. La difficoltà comincia solamente quando si tratta di determinare questi diversi significati, soprattutto i più elevati o

i più profondi, e anche a tal riguardo cominciano naturalmente le divergenze di vedute fra i commentatori. Questi si trovano generalmente d'accordo nel riconoscere, sotto il senso letterale del racconto poetico, un senso filosofico, o piuttosto filosofico-teologico, ed anche un senso politico e sociale; ma, con il senso letterale stesso, non si arriva così che a tre sensi, e Dante ci avverte di cercarne quattro; quale è dunque il quarto? Per noi, non può essere che un senso propriamente iniziatico, metafisico nella sua essenza. ed al quale si riattaccano molteplici dati, i quali senza essere tutti d'ordine puramente metafisico, presentano un carattere ugualmente esoterico. E' precisamente in ragione di questo carattere che un tal senso profondo è completamente sfuggito alla maggior parte dei commentatori; e tuttavia, se viene ignorato o misconosciuto, gli altri sensi stessi non possono essere afferrati che parzialmente, poichè esso è come il loro principio, nel quale la loro molteplicità si coordina e si unifica.

Coloro stessi che hanno intravisto questo lato esoterico dell'opera di Dante si sono molto ingannati quanto alla sua vera natura, dato che, il più delle volte, non avevano la reale comprensione di queste cose, e dato che la loro interpretazione risentiva di pregiudizi che era loro impossibile evitare. Così Rossetti e Aroux, che furono fra i primi a segnalare l'esistenza di questo esoterismo, credettero poter concludere all'« eresia » di Dante, senza rendersi conto che così mischiavano delle considerazioni riferentisi a dominii del tutto differenti; la verità è che, pur sapendo certe cose, ve ne sono molte altre che essi ignoravano e noi cercheremo di indicarle, senza avere affatto la pretesa di dare un'esposizione completa di un soggetto che sembra veramente inesauribile.

La questione per Aroux si è posta in questi termini: Dante fu cattolico o albigese? Per altri, essa sembra piuttosto porsi nel modo seguente: fu cristiano o pagano (3)? Da parte nostra, non pensiamo che questo sia il punto di

vista da cui porsi, poichè il vero esoterismo è una cosa del tutto differente dalla religione esteriore, e, se ha qualche rapporto con questa, non può essere che in quanto trova nelle forme religiose un modo d'espressione simbolico; d'altronde, importa poco che queste forme siano quelle di tale o di tal'altra religione, poichè ciò di cui si tratta è l'unità dottrinale essenziale la quale si dissimula dietro la loro apparente diversità. Tale è la ragione per cui gli iniziati antichi partecipavano indistintamente a tutti i culti esteriori, secondo i costumi stabiliti nei diversi paesi dove si trovavano; ed è anche perchè Dante vedeva questa unità fondamentale, e non per l'effetto di un « sincretismo » superficiale, che ha usato indifferentemente, secondo i casi, un linguaggio preso sia dal cristianesimo e sia dall'antichità greco-romana. La metafisica pura non è nè pagana nè cristiana, è universale; i misteri antichi non erano paganesimo, ma vi si sovrapponevano (4); e parimenti, nel medio-evo, vi furono organizzazioni il cui carattere era iniziatico e non religioso, ma che avevano la loro base nel cattolicesimo. Se Dante appartenne a qualcuna di queste organizzazioni, il che ci sembra incontestabile, non è dunque questa una ragione per dichiararlo « eretico »; coloro che pensano in tal modo hanno del medio evo una idea falsa o incompleta; non ne vedono per così dire che l'esteriore, poichè, per tutto il resto, non vi è più nulla nel mondo moderno che possa servir loro da termine di paragone.

Se tale fu il carattere reale di tutte le organizzazioni iniziatiche, non vi furono che due casi per i quali l'accusa di « eresia » potette essere portata contro alcune di esse o contro qualcuno dei loro membri, e ciò per nascondere altre accuse molto meglio fondate o per lo meno più vere, ma che non potevano essere formulate apertamente. Il primo di questi due casi è quello per cui alcuni iniziati hanno potuto abbandonarsi a divulgazioni inopportune, a rischio di gettare disturbo negli spiriti non preparati alla conoscenza delle verità superiori, ed anche di provocare di-

sordini dal punto di vista sociale; gli autori di simili divulgazioni avevano il torto di creare essi stessi una confusione fra i due ordini esoterico e exoterico, confusione che, insomma, giustificava sufficientemente il rimprovero di « eresia »; e questo caso si è presentato diverse volte nell'Islam (5), dove tuttavia le scuole esoteriche non incontrano normalmente alcuna ostilità da parte delle autorità religiose e giuridiche rappresentanti l'exoterismo. In riguardo al secondo caso, è quello per cui la stessa accusa fu semplicemente presa a pretesto da un potere politico per rovinare degli avversari che esso stimava tanto più temibili quanto più erano difficili a raggiungere con i mezzi ordinarii; la distruzione dell'ordine del Tempio ne è l'esempio più celebre, e questo avvenimento ha precisamente un rapporto diretto col soggetto del presente studio.

NOTE

(1) *Inferno*, IX, 61-63.

(2) *Convito*, t. II, cap. 1°.

(3) Cf. Arturo Reghini, L'Allegoria esoterica di Dante, nel « Nuovo Patto », settembre-novembre 1921, pp. 541-548.

(4) Dobbiamo anche dire che preferiremmo un altro termine a quello di « paganesimo », imposto da un lungo uso, ma che all'origine fu soltanto un termine di disprezzo applicato alla religione greco-romana quando questa, all'ultimo grado della sua decadenza, si trovò ridotta allo stato di semplice « superstizione » popolare.

(5) Facciamo specialmente allusione al celebre esempio di El-Hallâj, messo a morte a Baghdad nell'anno 309 dell'Egira (921 dell'era cristiana), e la cui memoria è venerata da coloro stessi che stimano che fu condannato giustamente per le sue imprudenti divulgazioni.

Capitolo II

LA FEDE SANTA

Nel museo di Vienna si trovano due medaglie di cui l'una rappresenta Dante e l'altra il pittore Pietro da Pisa; entrambe portano sul rovescio le lettere F.S.K.I.P.F.T., che Aroux interpreta nel modo seguente: *Frater Sacrae Kadosh, Imperialis Principatus, Frater Templarius.* Per le prime tre lettere, questa interpretazione è palesemente scorretta e non dà un senso intelligibile; pensiamo che bisogna leggere *Fidei Sanctae Kadosch.* L'associazione della *Fede Santa,* di cui Dante sembra sia stato uno dei capi, era un Terz'Ordine di filiazione templare, il che giustificava l'appellativo di *Frater Templarius*; ed i suoi dignitari portavano il titolo di *Kadosch,* termine ebraico che significa « santo » o « consacrato », e che si è conservato fino ai nostri giorni negli alti gradi della Massoneria. Si vede già per tal fatto come non sia senza ragione che Dante prende per guida, per la fine del suo viaggio celeste (1), San Bernardo, che stabilì la regola dell'Ordine del Tempio; e Dante sembra aver voluto indicare in tal modo come soltanto per mezzo di questo fosse reso possibile, nelle condizioni proprie alla sua epoca, l'accesso al supremo grado della gerarchia spirituale.

In merito all'*Imperialis Principatus,* non bisogna forse,

per spiegarlo, limitarsi a considerare la parte politica di Dante, la quale mostra che le organizzazioni cui apparteneva erano allora favorevoli al potere imperiale; bisogna pure notare che il « Santo Impero » ha un significato simbolico, e che ancora oggi, nella Massoneria scozzese, i membri dei Supremi Consigli sono qualificati dignitari del Sant'Impero, mentre il titolo di « Principe » entra nelle denominazioni di un numero abbastanza grande di gradi. Altresì, i capi di differenti organizzazioni di origine rosicrociana, a partire dal XVI secolo, hanno portato il titolo di *Imperator*; vi sono ragioni per pensare che la *Fede Santa*, al tempo di Dante, presentasse analogie con ciò che fu più tardi la « Fraternità della Rosa-Croce », seppure questa non sia più o meno direttamente derivata da quella.

Troveremo ancora ben altri avvicinamenti del medesimo genere, e lo stesso Aroux ne ha segnalato un numero abbastanza grande; uno dei punti essenziali che egli ha messo bene in luce, senza forse ricavarne tutte le conseguenze che comporta, è il significato delle diverse regioni simboliche descritte da Dante, e più particolarmente quello dei « cieli ». Ciò che figurano queste regioni, infatti, sono in realtà tanti stati differenti, e i cieli sono propriamente delle « gerarchie spirituali », vale a dire dei gradi d'iniziazione; vi sarebbe, sotto questo rapporto, una interessante concordanza da stabilire fra la concezione di Dante e quella di Swedenborg, senza parlare di certe teorie della Kabbala ebraica e soprattutto dell'esoterismo islamico. Dante stesso ha dato a questo riguardo una indicazione degna di nota: « A vedere quello che per terzo cielo s'intende... dico che per *cielo* intendo la scienza e per *cieli* le scienze » (2). Ma quali sono in vero queste scienze che bisogna intendere con la designazione simbolica di « cieli », e bisogna forse vedervi un'allusione alle « sette arti liberali », di cui Dante, come tutti i suoi contemporanei, fa d'altronde tanto spesso menzione? Ciò che fa pensare che debba essere in tal modo, è che, secondo Aroux, « i *Catari* avevano, fin dal

XII secolo, dei segni di riconoscimento, delle parole di passo, una dottrina astrologica: essi facevano le loro iniziazioni all'equinozio di primavera; il loro sistema scientifico era fondato sulla dottrina delle corrispondenze: alla Luna corrispondeva la Grammatica, a Mercurio la Dialettica, a Venere la Retorica, a Marte la Musica, a Giove la Geometria, a Saturno l'Astronomia, al Sole l'Aritmetica o la Ragione illuminata ». Così, alle sette sfere planetarie, che sono i primi sette dei nove cieli di Dante, corrispondevano rispettivamente le sette arti liberali, precisamente le stesse di cui vediamo anche figurare i nomi sui sette scalini del saliente di sinistra della *Scala dei Kadosch* (30° grado della Massoneria scozzese). L'ordine ascendente, in quest'ultimo caso, non differisce dal precedente che per l'inversione, da una parte, della Retorica e della Logica (che qui è sostituita alla Dialettica), e, da un'altra parte, della Geometria e della Musica, ed anche in quanto la scienza corrispondente al Sole, l'Aritmetica, occupa il rango che appartiene normalmente a quest'astro nell'ordine astrologico dei pianeti, vale a dire il quarto, mezzo del settenario, mentre i *Catari*, la ponevano al più alto scalino della loro *Scala Mistica*, come Dante fa per la sua corrispondenza col saliente di destra, la Fede (*Emounah*), vale a dire quella misteriosa *Fede Santa* di cui egli stesso era *Kadosch* (3).

Tuttavia s'impone ancora una considerazione a tal proposito: come avviene che corrispondenze di tale specie, che ne fanno veri gradi iniziatici, siano state attribuite alle sette arti liberali, che erano insegnate pubblicamente e ufficialmente in tutte le scuole? Pensiamo che dovevano esservi due modi di considerarle, l'uno exoterico e l'altro esoterico: ad ogni scienza profana può sovrapporsi un'altra scienza che si riferisce, se si vuole, allo stesso oggetto, ma che lo considera da un punto di vista più profondo, e che sta a questa scienza profana come i sensi superiori delle scritture stanno al loro senso letterale. Si potrebbe anche dire che le scienze esteriori forniscano un modo d'espres-

sione per verità superiori, poichè esse stesse non sono che il simbolo di qualche cosa di un altro ordine, dato che, come ha detto Platone, il sensibile è solo un riflesso dell'intelligibile; i fenomeni della natura e gli avvenimenti della storia hanno tutti un valore simbolico, in quanto esprimono qualche cosa dei principii donde dipendono, di cui sono delle conseguenze più o meno lontane. Così, ogni scienza ed ogni arte può, con una conveniente trasposizione, prendere un vero valore esoterico; per quale ragione le espressioni ricavate dalle arti liberali non avrebbero rappresentato, nelle iniziazioni del medio evo, una parte paragonabile a quella che il linguaggio preso all'arte dei costruttori rappresenta nella Massoneria speculativa? E andremo più lontano: considerare le cose in tal modo, significa insomma ricondurle al loro principio; questo punto di vista è dunque inerente alla loro stessa essenza, e non sovrapposto accidentalmente; e, se è così, la tradizione che vi si riferisce non potrebbe forse risalire alla origine stessa delle scienze e delle arti, mentre il punto di vista esclusivamente profano non sarebbe che un punto di vista del tutto moderno, risultante dall'oblio generale di questa tradizione? Non possiamo trattare qui una tale questione con tutti gli sviluppi che comporterebbe; ma vediamo in quali termini Dante stesso indica, nel commento che dà della sua prima *Canzone,* il modo con cui applica alla sua opera le regole di alcune arti liberali: « O uomini, che vedere non potete la sentenza di questa Canzone, non la rifiutate però; ma ponete mente alla sua bellezza, che è grande, sì per la *costruzione,* la quale si pertiene alli *grammatici*; sì per l'*ordine del sermone,* che si pertiene alli *rettorici*; sì per lo *numero delle sue parti,* che si pertiene alli *musici* ». In questo modo di considerare la musica in relazione col numero, dunque come scienza del ritmo in tutte le sue corrispondenze, non si può riconoscere una eco della tradizione pitagorica? E non è precisamente questa stessa tradizione che permette di comprendere la parte « solare » attribuita

all'aritmetica, di cui essa tradizione fa il centro comune di tutte le altre scienze, ed anche i rapporti che uniscono queste fra loro, e specialmente la musica con la geometria, per la conoscenza delle proporzioni nelle forme (conoscenza che trova la sua applicazione diretta nell'architettura), e con l'astronomia, per quella dell'armonia delle sfere celesti? In seguito vedremo a sufficienza quale importanza fondamentale abbia il simbolismo dei numeri nell'opera di Dante; e, se questo simbolismo non è unicamente pitagorico, se si ritrova in altre dottrine per la semplice ragione che la verità è una, è nondimeno permesso di pensare che, da Pitagora a Virgilio e da Virgilio a Dante, la « catena della tradizione » non fu senza dubbio rotta sulla terra d'Italia.

NOTE

(1) *Paradiso,* XXXI. — Il termine *contemplante,* col quale Dante designa in seguito San Bernardo (*id,* XXXII, 1), sembra avere un doppio senso, a causa della sua parentela con la designazione stessa del *Tempio.*

(2) *Convito,* t. II, cap. XIV.

(3) Sulla *Scala misteriosa dei Kadosch,* di cui si tratterà ancora più avanti, vedere il *Manuel Maçonnique* del F.·. Vuilliaume, pl. XVI e pp. 213-214. Citiamo quest'opera sulla 2ª edizione (1830).

CAPITOLO III

AVVICINAMENTI MASSONICI ED ERMETICI

Dalle considerazioni generali che abbiamo esposte, vogliamo ora ritornare a quei singolari avvicinamenti segnalati dall'Aroux, ed a cui alludevamo in precedenza (1): « L'*Inferno* rappresenta il *mondo profano*, il *Purgatorio* comprende le *prove iniziatiche*, e il *Cielo* è il soggiorno dei *Perfetti*, nei quali si trovano riuniti e portati al loro zenith l'intelligenza e l'amore... La ronda celeste descritta da Dante (2) comincia dagli *alti Serafini*, che sono i *Principi celesti*, e finisce agli ultimi ranghi del Cielo. Ora si trova che alcuni dignitari inferiori della Massoneria Scozzese, la quale pretende risalire ai Templari, e di cui Zerbino, il principe scozzese, l'amante di Isabella di Galizia, è la personificazione nell'*Orlando Furioso* dell'Ariosto, si intitolano ugualmente principi, *Principi di Mercede;* che la loro assemblea o capitolo si chiama il *Terzo Cielo;* che essi hanno per simbolo un *Palladium*, o statua della*Verità*, rivestita come Beatrice dei tre colori *verde, bianco* e *rosso* (3); che il loro Venerabile (il cui titolo è *Principe eccellentissimo*), portante una freccia in mano e sul petto un cuore in un triangolo (4), è una personificazione dell'*Amore;* che il misterioso numero *nove*, da cui « Beatrice è particolarmente amata », Beatrice « che bisogna chiamare Amore », dice Dante nella

Vita Nova, è destinato anche a questo Venerabile, circondato da nove colonne, da nove fiaccole a nove bracci e a nove luci, vecchio infine di ottantun anno, multiplo (o più esattamente quadrato) di nove, quando Beatrice si ritiene morta nell'ottantunesimo anno del secolo » (5).

Questo grado di *Principe di Mercede,* o *Scozzese Trinitario,* è il 26° del Rito Scozzese; ecco che cosa ne dice il Fr.:. Boully, nella sua *Explication des douze écussons qui représentent les emblêmes et les symboles des douze grades philosophiques du Rite Ecossais dit Ancien et Accepté* (dal 19° al 30°): « Questo grado è, secondo noi, il più inestricabile di tutti quelli che compongono questa sapiente categoria: prende esso anche il soprannome di *Scozzese Trinitario* (6). Tutto, infatti, offre in questa allegoria l'emblema della Trinità: il fondo a tre colori [verde, bianco e rosso], in basso la figura della *Verità,* dovunque infine questo indice della *Grande Opera della Natura* [alle cui fasi fanno allusione i tre colori], degli elementi costitutivi dei metalli [zolfo, mercurio e sale] (7), della loro fusione, della loro separazione [*solve et coagula*], in una parola della scienza della chimica minerale [o piuttosto dell'alchimia], di cui Ermete fu il fondatore presso gli Egiziani, e che dette tanta potenza ed estensione alla medicina [spagirica] (8). Tanto è vero che le scienze costitutive della felicità e della libertà si succedono e si classificano con quell'ordine ammirevole che prova come il Creatore abbia fornito agli uomini tutto ciò che può calmare i loro mali e prolungare il loro passaggio sulla Terra (9). E' principalmente nel numero *tre,* così ben rappresentato dai tre angoli del *Delta,* di cui i Cristiani hanno fatto il simbolo fiammeggiante della Divinità; è, dico, in questo numero *tre,* rimontante ai tempi più lontani (10), che il sapiente osservatore scopre la sorgente primitiva di tutto ciò che colpisce il pensiero, arricchisce l' immaginazione, e dà una giusta idea dell' eguaglianza sociale... Non cessiamo dunque, degni Cavalieri, di restare *Scozzesi Trinitari,* di mantenere e di onorare il numero

tre come l'emblema di tutto ciò che costituisce i doveri dell'uomo, e ricorda ugualmente la cara Trinità del nostro Ordine, incisa sulle colonne dei nostri templi: la *Fede*, la *Speranza* e la *Carità* » (11).

Ciò che soprattutto bisogna ritenere di questo passaggio, è che il grado di cui si tratta, come quasi tutti quelli che si riferiscono alla stessa serie, presenta un significato nettamente ermetico (12); e a questo riguardo bisogna notare particolarmente la connessione dell' ermetismo con gli Ordini di cavalleria. Non è qui il luogo di ricercare l'origine storica degli alti gradi dello Scozzesismo, nè discutere la teoria così controversa della loro discendenza templare; ma, vi sia stata filiazione reale e diretta o soltanto ricostituzione, è certo nondimeno che la maggior parte di questi gradi, e anche qualcuno di quelli che si trovano in altri riti, appaiono come le vestigie d'organizzazioni che ebbero altra volta una esistenza indipendente (13), e specialmente di quegli antichi Ordini di cavalleria la cui fondazione è legata alla storia delle Crociate, vale a dire di un'epoca in cui non vi furono solamente rapporti ostili, come credono coloro che si attengono alle apparenze, ma anche attivi scambi intellettuali fra l'Oriente e l'Occidente, scambi che si operarono soprattutto mediante gli Ordini in questione. Bisogna forse ammettere che questi ultimi presero dall'Oriente i dati ermetici che assimilarono, o non bisogna pensare piuttosto che essi possedettero fin dalla loro origine un esoterismo di questo genere, e che fu la loro propria iniziazione a renderli atti ad entrare in relazioni su questo terreno con gli Orientali? Questa ancora è una di quelle questioni che non pretendiamo risolvere, ma la seconda ipotesi, quantunque meno spesso considerata della prima (14), non ha nulla di inverosimile per chiunque riconosca l'esistenza, durante tutto il medio-evo, di una tradizione iniziatica propriamente occidentale; e ciò che porterebbe anche ad ammetterla, è il fatto che Ordini fondati più tardi, e che mai ebbero rapporti con l'Oriente, furono ugualmente prov-

visti di un simbolismo ermetico, come quello del *Toson d'Oro,* il cui nome stesso è un'allusione chiarissima a questo simbolismo. Comunque, all'epoca di Dante, l'ermetismo esisteva molto certamente nell'Ordine del Tempio, come pure la conoscenza di certe dottrine d'origine sicuramente araba, che Dante stesso non sembra aver ignorate, e che gli furono senza dubbio trasmesse anche per questa via; ci spiegheremo più lontano su questo punto.

Ritorniamo tuttavia alle concordanze massoniche menzionate dal commentatore, e di cui abbiamo visto soltanto una parte, poichè vi sono parecchi gradi dello Scozzesismo per i quali Aroux crede notare una perfetta analogia con i nove cieli percorsi da Dante con Beatrice. Ecco le corrispondenze indicate per i sette cieli planetari: alla Luna corrispondono i *profani;* a Mercurio, il *Cavaliere del Sole* (28°; a Venere, il *Principe di Mercede* (26°, verde, bianco e rosso); al Sole, il *Grande Architetto* (12°) o il *Noachita* (21°); a Marte, il *Grande Scozzese di Sant'Andrea* o *Patriarca delle Crociate* (29°, rosso con croce bianca); a Giove, il *Cavaliere dell'Aquila bianca e nera* o *Kadosch* (30°); a Saturno, la *Scala d'oro* degli stessi *Kadosch.* A vero dire, qualcuna di queste attribuzioni ci sembra dubbia; ciò che sopratutto non è ammissibile è di fare del primo cielo il soggiorno dei profani, mentre il posto di questi non può essere che nelle « tenebre esteriori »; e non abbiamo noi visto in precedenza, in fatti, che è l'Inferno a rappresentare il mondo profano, mentre non si perviene ai diversi cieli, compreso quello della Luna, che dopo di aver attraversate le prove iniziatiche del Purgatorio? Ben sappiamo che la sfera della Luna ha un rapporto speciale con i Limbi; ma si tratta qui di un aspetto del tutto differente del suo simbolismo, da non confondersi con quello per cui essa è rappresentata come il primo cielo. Infatti, la Luna è ugualmente *Janua Coeli* e *Janua Inferni,* Diana ed Ecate (15); gli antichi lo sapevano benissimo, e Dante non poteva

ingannarsi nemmeno, nè accordare ai profani un soggiorno celeste, fosse pure il più basso di tutti.

Ciò che è molto meno discutibile, è l'identificazione delle figure simboliche viste da Dante: la croce nel cielo di Marte, l'aquila in quello di Giove, la scala in quello di Saturno. Si può sicuramente avvicinare questa croce a quella che, dopo essere stata il segno distintivo degli Ordini di cavalleria, serve ancora di emblema a parecchi gradi massonici; e, se è posta nella sfera di Marte, non è forse per un'allusione dal carattere militare di questi Ordini, loro ragione d'essere apparente, e alla parte che rappresentarono esteriormente nelle spedizioni guerriere delle Crociate (16)? In merito agli altri due simboli, è impossibile non riconoscervi quelli del *Kadosch Templare;* e, nello stesso tempo, l'aquila, che l'antichità classica attribuiva già a Giove come gli indù l'attribuiscono a *Vishnu* (17), fu l'emblema dell'antico Impero romano (il che ricorda la presenza di Traiano nell'occhio dell'aquila), ed è restato quello del Santo Impero. Il cielo di Giove è il soggiorno dei « principi saggi e giusti »: « *Diligite justitiam, qui judicatis terram* » (18), corrispondenza che, come tutte quelle che dà Dante per gli altri cieli, si spiega interamente con ragioni astrologiche; e il nome ebraico del pianeta Giove è *Tsedek,* che significa « giusto ». Abbiamo già parlato della scala dei *Kadosch*: la sfera di Saturno essendo situata immediatamente al di sopra di quella di Giove, si perviene al piede di questa scala per la Giustizia (*Tsedakah*) ed alla sua cima per la Fede (*Emounah*). Questo simbolo della scala sembra essere d'origine caldaica ed essere stato apportato in Occidente con i misteri di Mithra: vi erano allora sette scalini ed ognuno era formato di un metallo differente secondo la corrispondenza dei metalli con i pianeti; d'altra parte, si sa che, nel simbolismo biblico, si trova ugualmente la scala di Giacobbe, che, unendo la terra ai cieli, presenta un significato identico (19).

« Secondo Dante, l'ottavo cielo del Paradiso, il cielo stel-

lato (o delle stelle fisse) è il *cielo dei Rosa-Croce*: i *Perfetti* vi sono vestiti di bianco; essi vi espongono un simbolismo analogo a quello dei *Cavalieri di Heredom* (20); vi professano la « dottrina evangelica », quella stessa di Lutero, opposta alla dottrina cattolica romana ». Questa è l'interpretazione d'Aroux, testimoniante la confusione, in lui frequente, fra i due domini dell'esoterismo e dell'exoterismo: il vero esoterismo deve essere oltre le opposizioni che si affermano nei movimenti esteriori agitanti il mondo profano, e, se questi movimenti sono qualche volta suscitati o diretti invisibilmente da potenti organizzazioni iniziatiche, si può dire che queste ultime dominino quelli senza mischiarvisi, in modo da esercitare ugualmente la loro influenza su ciascuno dei partiti contrarii. E' vero che i protestanti, e più particolarmente i Luterani, si servono abitualmente del termine « evangelico » per designare la loro propria dottrina, e, d'altra parte, si sa che il suggello di Lutero portava una croce al centro di una rosa; si sa anche che l'organizzazione rosicruciana che manifestò pubblicamente la sua esitenza nel 1604 (quella con cui Cartesio cercò invano di mettersi in rapporto) si dichiarava nettamente « antipapale ». Ma dobbiamo dire che questa Rosa-Croce del principio del XVII° secolo era già molto esteriore, e molto lontana dalla vera Rosa-Croce originale, la quale mai costituì una società nel senso proprio del termine; e, nei riguardi di Lutero, sembra che sia stato soltanto una specie di agente subalterno, senza dubbio anche assai poco cosciente della parte che doveva rappresentare; questi diversi punti, d'altronde, non sono stati mai completamente chiariti.

Comunque, le vesti bianche degli *Eletti* o dei *Perfetti*, pur ricordando evidentemente certi testi apocalittici (21), ci sembrano essere soprattutto un'allusione all'abito dei Templari; e vi è, a tal riguardo, un passaggio particolarmente significativo (22):

« Qual'è colui che *tace e dicer vuole,*
Mi trasse Beatrice, e disse: mira
Quanto è *il convento delle bianche stole!* ».

Questa interpretazione, del resto, permette di dare un senso molto preciso all'espressione di « milizia santa » che troviamo un poco più avanti in versi che sembrano anche esprimere discretamente la trasformazione del Templarismo, dopo la sua apparente distruzione, per dar nascita al Rosicrucianesimo (23):

« In forma dunque di *candita rosa*
Mi mostrava la *milizia santa*
Che nel suo sangue Cristo fece sposa ».

D'altra parte, per far meglio comprendere quale e il simbolismo di cui si tratta nell'ultima citazione da noi fatta secondo Aroux, ecco la descrizione della *Gerusalemme Celeste*, come è figurata nel *Capitolo dei Sovrani Principi Rosa-Croce* dell'*Ordine di Heredom di Kilwinning* o *Ordine Reale di Scozia,* anche chiamati *Cavalieri dell'Aquila e del Pellicano*: « Nel fondo (dell'ultima camera) vi è un quadro dove si vede una montagna da cui sgorga un fiume, sui bordi del quale cresce un albero con dodici specie di frutta. Sulla cima della montagna vi è uno zoccolo composto di dodici pietre preziose in dodici strati. Al di sopra di questo zoccolo vi è un quadrato in oro; su ciascuna delle sue facce vi sono tre angeli con i nomi di ciascuna delle dodici tribù d'Israele. In questo quadrato vi è una croce, sul centro della quale è coricato un agnello » (24). Noi ritroviamo dunque qui il simbolismo apocalittico ed il seguito mostrerà a qual punto le concezioni cicliche cui esso si riferisce siano intimamente legate al piano stesso dell'opera di Dante.

« Nei canti XXIV e XXV del *Paradiso,* si ritrova il triplice bacio del *Principe Rosa-Croce,* il pellicano, le tuniche bianche, le stesse di quelle dei vegliardi dell'*Apocalisse,* i bastoni di cera per sigillare, le tre virtù teologali dei Capi-

toli massonici (Fede, Speranza e Carità) (25); imperocchè il fiore simbolico di Rosa-Croce (la *Rosa candida* dei canti XXX e XXXI) è stato adottato dalla Chiesa di Roma come la figura della Madre del Salvatore (*Rosa Mystica* delle litanie), e da quella di Tolosa (gli Albigesi) come il tipo misterioso dell'assemblea generale dei *Fedeli d'Amore*. Queste metafore erano già usate dai *Paoliciani*, predecessori dei *Catari* al X° e XI° secolo ».

Abbiamo creduto utile riprodurre tutti questi avvicinamenti che sono interessanti, e che si potrebbero indubbiamente moltiplicare ancora senza grande difficoltà; ma non bisognerebbe, salvo probabilmente nel caso del Templarismo e del Rosicrucianesimo originale, pretendere ricavare da essi conclusioni troppo rigorose in merito ad una filiazione diretta delle differenti forme iniziatiche fra cui si constata in tal modo una certa comunanza di simboli. Infatti, non solamente il fondo delle dottrine è sempre e dovunque lo stesso, ma anche, ciò che può sembrare più sorprendente a prima vista, i modi d'espressione stessi presentano spesso una similitudine impressionante, e ciò per tradizioni che sono troppo lontane nel tempo e nello spazio perchè si possa ammettere una influenza immediata delle une sulle altre; senza dubbio, bisognerebbe in tal caso, per scoprire un collegamento effettivo, risalire molto più lontano di quanto la storia non permetta.

D'altra parte, commentatori come Rossetti e Aroux, studiando il simbolismo dell'opera di Dante nel modo col quale l'hanno fatto, si sono attenuti ad un aspetto che possiamo qualificare esteriore; vogliamo dire che si sono fermati a ciò che chiameremmo volentieri il suo lato ritualista, vale a dire a forme che, per coloro che sono incapaci di andare più avanti, nascondono più di esprimere il senso profondo. E, come è stato detto giustamente, « è naturale che sia così, perchè per poter accorgersi ed intendere le allusioni ed i riferimenti convenzionali od allegorici occorre conoscere l'oggetto dell'allusione o dell'allegoria; ed in

questo caso occorre conoscere le esperienze mistiche per le quali passa il misto e l'epopto della vera iniziazione. Per chi ha una qualche esperienza del genere non vi ha dubbio sopra l'esistenza nella *Commedia* e nell'*Eneide* di una allegoria metafisico-esoterica, che vela ed espone le successive fasi per cui passa la coscienza dell'iniziando, per divenire immortale » (26).

NOTE

(1) Citiamo il riassunto dei lavori d'Aroux che è stato dato da Sédir, *Histoire des Rose-Croix*, pp. 16-20; 2ª edizione, pp. 13-17. I titoli delle opere di Aroux sono: *Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste* (pubblicato nel 1854 e ristampato nel 1939), e *La Comédie de Dante, traduite en vers selon la lettre et commentée selon l'esprit, suivie de la Clef du langage symbolique des Fidèles d'Amour* (1856-1857).

(2) *Paradiso*, VIII.

(3) E' per lo meno curioso che questi stessi tre colori siano divenuti precisamente, nei tempi moderni, i colori nazionali d'Italia; d'altronde si attribuisce abbastanza generalmente a questi ultimi un'origine massonica, quantunque sia assai difficile sapere da dove l'idea sia potuta essere direttamente ricavata.

(4) A questi segni distintivi, bisogna aggiungere « una corona a punta di frecce in oro ».

(5) Cf. *Light on Masonry*, p. 250, e il *Manuel Maçonnique* del Fr. ∴ Vuilliaume, pp. 179-182.

(6) Dobbiamo confessare che non vediamo il rapporto che può esistere fra la complessità di questo grado e la sua denominazione.

(7) Questo ternario alchemico è spesso assimilato a quello degli elementi costitutivi dell'essere umano stesso: spirito, anima e corpo.

(8) Le parole in parentesi quadra sono state aggiunte da noi per rendere il testo più comprensibile.

(9) Si può vedere in queste ultime parole un'allusione discreta all'« elisir di lunga vita » degli alchimisti. — Il grado precedente (25°), quello di *Cavaliere del Serpente di Bronzo*, era presentato come « racchiudente una parte del primo grado dei *Misteri egiziani*, da dove scaturì l'origine della *medicina* e la *grande arte* di comporre i medicamenti ».

(10) L'autore vuole senza dubbio dire: « il cui uso simbolico risale ai tempi più remoti », poichè non possiamo supporre che egli abbia preteso assegnare una origine cronologica al numero *tre* stesso.

(11) I tre colori del grado sono talvolta considerati come simbolizzanti rispettivamente le tre virtù teologali: il bianco rappresenta allora la Fede, il verde la Speranza, il rosso la Carità (o l'Amore). — Le insegne di questo grado di *Principe di Mercede* sono: un grembiule rosso, nel mezzo del quale è dipinto o ricamato un triangolo bianco e verde, e un cordone dai tre colori

dell'Ordine, posto a tracolla, a cui è sospeso come gioiello un triangolo equilatero (o Delta) in oro (*Manuel Maçonnique* del Fr .·. Vuilliaume, p. 181).

(12) Un alto Massone che sembra più versato in quella scienza del tutto moderna e profana chiamata « storia delle religioni » che nella vera conoscenza iniziatica, il conte Goblet d'Alviella, ha creduto poter dare di questo grado puramente ermetico e cristiano una interpretazione buddhica, col pretesto di una certa rassomiglianza fra il titolo di *Principe di Mercede* e quello di *Signore di Compassione.*

(13) E' così che vi fu effettivamente un *Ordine dei Trinitari* o *Ordine di Mercede*, che aveva per scopo, almeno esteriormente, il riscatto dei prigionieri di guerra.

(14) Alcuni sono giunti fino ad attribuire al blasone, i cui rapporti con il simbolismo ermetico sono abbastanza stretti, una origine esclusivamente persiana, mentre, in realtà, il blasone esisteva fin dall'antichità in un gran numero di popoli, sia occidentali e sia orientali, e specialmente nei popoli celtici.

(15) Questi due aspetti corrispondono anche alle due porte solstiziali; vi sarebbe molto da dire su questo simbolismo, che i Latini avevano riassunto nella figura di *Janus.* — Vi sarebbe da fare, d'altra parte, qualche distinzione fra gli Inferni, i Limbi e le « tenebre esteriori », di cui si parla nel Vangelo; ma ciò ci condurrebbe troppo lontano, e non cambierebbe d'altronde nulla a quanto qui diciamo, dove si tratta soltanto di separare, in un modo generale, il mondo profano dalla gerarchia iniziatica.

(16) Si può anche notare che il cielo di Marte è rappresentato come il soggiorno dei « martiri della religione »; vi è anzi qui, su *Marte* e *martiri*, una specie di gioco di parole di cui si potrebbe trovare altrove altri esempi: è così che la collina di Montmartre fu una volta il *Monte di Marte* prima di diventare il *Monte dei Martiri.* Noteremo di sfuggita, a tal proposito, un altro fatto abbastanza strano: i nomi dei tre martiri di Montmartre, *Dionysos, Rusticus* e *Eleuthéros*, sono tre nomi di Bacco. Inoltre, san Dionigi, considerato come il primo vescovo di Parigi, è comunemente identificato a san Dionigi l'Areopagita, e, ad Atene, l'Areopago era anche il *Monte di Marte.*

(17) Il simbolismo dell'aquila nelle differenti tradizioni richiederebbe solo esso tutto uno studio speciale.

(18) *Paradiso*, XVIII, 91-93.

(19) Non è senza interesse notare ancora che san Pietro Damiano, con cui Dante s'intrattiene nel cielo di Saturno, figura nella lista (in gran parte leggendaria) degli *Imperatores Rosae-Crucis* data nel *Clypeum Veritatis* d'Irenaeus Agnostus (1618).

(20) *L'Ordine di Heredom di Kilwinning* è il *Gran Capitolo* degli alti gradi collegato alla *Grande Loggia Reale d'Edimburgo*,

e fondato, secondo la tradizione, dal re Roberto Bruce (Thory, *Acta Latomorum*, t. I, p. 317). Il termine inglese *Heredom* (o *heirdom*) significa « eredità » (dei Templari); tuttavia, alcuni fanno derivare questa designazione dall'ebraico *Harodim*, titolo dato a coloro che dirigevano gli operai occupati alla costruzione del Tempio di Salomone (cf. il nostro articolo su tal soggetto negli *Etudes Traditionnelles*, n. di marzo 1948).

(21) *Apocalisse*, VII, 13-14.

(22) *Paradiso*, XXX, 127-129. — Si noterà, a proposito di questo passaggio, che il termine « convento » è restato in uso nella Massoneria per designare le sue grandi assemblee.

(23) *Paradiso*, XXXI, 1-3. — L'ultimo verso può riferirsi al simbolismo della croce rossa dei Templari.

(24) *Manuel Maçonnique* del Fr .·. Vuilliaume, pp. 143-144. — Cf. *Apocalisse*, XXI.

(25) Nei capitoli di Rosa-Croce (18° grado scozzese), i nomi delle tre virtù teologali sono associati rispettivamente ai tre termini della divisa « Libertà, Eguaglianza, Fratellanza »; si potrebbe anche avvicinarli a ciò che si chiama « i tre principali pilastri del Tempio » nei gradi simbolici: « Saggezza, Forza, Bellezza ». — A queste tre stesse virtù, Dante fa corrispondere san Pietro, san Giacomo e san Giovanni, i tre apostoli che assistettero alla Trasfigurazione.

(26) Arturo Reghini, *art. cit.* pp. 545-546.

Capitolo IV

DANTE E IL ROSICRUCIANESIMO

Lo stesso rimprovero d'insufficienza da noi formulato nei riguardi di Rossetti e di Aroux può essere mosso anche ad Eliphas Levi, che, pur affermando un rapporto con i misteri antichi, ha visto soprattutto un'applicazione politica, o politico-religiosa, avente ai nostri occhi solo una importanza secondaria, e che ha sempre il torto di supporre che le organizzazioni propriamente iniziatiche siano direttamente ingaggiate nelle lotte esteriori. Ecco, in effetti, ciò che dice questo autore nella sua *Histoire de la Magie*: « Si sono moltiplicati i commenti e gli studi sull'opera di Dante, e nessuno, a nostra conoscenza, ne ha segnalato il vero carattere. L'opera del grande Ghibellino è una dichiarazione di guerra al Papato con la rivelazione ardita dei misteri. L'epopea di Dante è gioannita (1) e gnostica; è un'applicazione ardita delle figure e dei numeri della Kabbala ai dogmi cristiani e una negazione segreta di tutto ciò che vi è di assoluto in questi dogmi. Il suo viaggio attraverso i mondi soprannaturali si compie come l'iniziazione ai misteri d'Eleusi e di Tebe. E' Virgilio che lo conduce e lo protegge nei cerchi del nuovo Tartaro, come se Virgilio, il tenero e malinconico profeta dei destini del figlio di Pollione, fosse agli occhi del poeta fiorentino il padre illegittimo, ma vero,

dell'epopea cristiana. Grazie al genio pagano di Virgilio, Dante sfugge a quella voragine sulla cui porta aveva letto una sentenza di disperazione; vi sfugge *mettendo la testa al posto dei piedi ed i piedi al posto della testa,* vale a dire prendendo il rovescio del dogma, ed allora risale alla luce servendosi dello stesso demonio come di una scala mostruosa; sfugge allo spavento a forza di spavento, all'orribile a forza d'orribile. L'Inferno, sembra, non è un vicolo-cieco che per coloro i quali non sanno cavarsela; egli prende il diavolo a contrappelo, se mi è permesso usare qui questa espressione familiare, e si emancipa con la sua audacia. E' già il protestantesimo superato, ed il poeta dei nemici di Roma ha già divinato Fausto montante al Cielo sulla testa di Mefistofele vinto » (2).

In realtà, la volontà di « rivelare i misteri », supponendo la cosa possibile (e non lo è, poichè di vero mistero non vi è che l'inesprimibile), e il partito preso di « prendere il rovescio del dogma », o di capovolgere coscientemente il senso e il valore dei simboli, non sarebbero i segni di una altissima iniziazione. Fortunatamente, non vediamo, da parte nostra, nulla di simile in Dante, il cui esoterismo si avvolge invece di un velo assai difficilmente penetrabile, appoggiandosi nello stesso tempo su basi strettamente tradizionali; fare di lui un precursore del protestantesimo, e forse anche della Rivoluzione, per il semplice fatto che fu un avversario del Papato sul terreno *politico,* è misconoscere interamente il suo pensiero e non capir nulla dello spirito della sua epoca.

Vi è dell'altro ancora che ci sembra difficilmente sostenibile: è l'opinione consistente a vedere in Dante un « kabbalista » nel senso proprio del termine; e qui siamo tanto più portati a diffidare in quanto sappiamo troppo bene come facilmente s'illudano a tal proposito alcuni nostri contemporanei, credendo trovare qualche cosa della Kabbala dovunque vi è una qualsiasi forma di esoterismo. Non abbiamo forse visto uno scrittore massonico affermare

gravemente che *Kabbala* e *Cavalleria* sono una sola e medesima cosa, e, a dispetto delle più elementari nozioni linguistiche, che i due termini stessi hanno una origine comune (3)? In presenza di tali inverosimiglianze, si comprenderà la necessità di mostrarsi circospetti, e di non contentarsi di qualche vago avvicinamento per fare di tale o di tal'altro personaggio un kabbalista; ora la Kabbala è essenzialmente la tradizione ebraica (4), e noi non abbiamo alcuna prova che una influenza ebraica si sia esercitata direttamente su Dante (5). Ciò che ha dato nascita ad una tale opinione, è unicamente l'uso che egli fa della scienza dei numeri; ma, se questa scienza esiste effettivamente nella Kabbala ebraica e vi occupa un posto dei più importanti, essa si ritrova anche altrove; si arriverà dunque fino a pretendere ugualmente, sotto lo stesso pretesto, che Pitagora era un kabbalista (6)? Come già abbiamo detto, è più al Pitagorismo che alla Kabbala, che, sotto questo rapporto, si potrebbe collegare Dante, il quale, molto probabilmente, conobbe soprattutto del Giudaismo ciò che ne ha conservato il Cristianesimo nella sua propria dottrina

« Notiamo anche, continua Eliphas Levi, che l'Inferno di Dante non è che un *Purgatorio negativo*. Spieghiamoci: il suo Purgatorio sembra essersi formato nel suo Inferno come in uno stampo; e il coperchio è come il tappo della voragine, e si comprende che il Titano fiorentino, scalando il Paradiso, vorrebbe gettare con un calcio il Purgatorio nell'Inferno ». Ciò è vero in un senso, poichè il monte del Purgatorio si è formato, sull'emisfero australe, con i materiali gettati dal seno della terra quando la voragine fu scavata per la caduta di Lucifero; ma tuttavia l'Inferno ha nove cerchi, che sono come un riflesso invertito dei nove cieli, mentre il Purgatorio non ha che sette divisioni; la simmetria non è dunque esatta sotto tutti i rapporti.

« Il Suo Cielo si compone di una serie di circoli kabbalistici divisi da una croce come il pantacolo d'Ezechiele; al centro di questa *croce* fiorisce una *rosa*, e noi vediamo ap-

parire per la prima volta, esposto pubblicamente e quasi categoricamente spiegato, il simbolo dei Rosa-Croce ». D'altronde, verso la stessa epoca questo stesso simbolo appariva anche, quantunque forse in un modo un poco meno chiaro, in un'altra celebre opera poetica: il *Roman de la Rose* Eliphas Levi pensa che « il *Roman de la Rose* e la *Divina Commedia* siano le due forme opposte (sarebbe più giusto dire complementari) di una stessa opera: l'iniziazione all'indipendenza dello spirito, la satira di tutte le istituzioni contemporanee e la formula allegorica dei grandi segreti della Società dei Rosa-Croce », la quale, a vero dire, non portava ancora questo nome, e in più, lo ripetiamo, non fu mai (salvo in qualche ramo tardivo e più o meno deviato) una « società » costituita con tutte le forme esteriori che implica questo termine. D'altra parte, l'« indipendenza dello spirito » o per meglio dire, l'indipendenza intellettuale non era, al medio-evo, una cosa tanto eccezionale come i moderni credono d' ordinario, ed i monaci stessi non si privavano di una critica molto libera, di cui si possono ritrovare le manifestazioni fin nelle sculture delle cattedrali; tutto ciò non ha nulla di propriamente esoterico, e vi è, nelle opere di cui si tratta, qualche cosa di molto più profondo.

« Queste importanti manifestazioni dell'occultismo, dice ancora Eliphas Levi, coincidono con l'epoca della caduta dei Templari, poichè Giovanni di Meung o Clopinel, contemporaneo della vecchiaia di Dante, fioriva durante i suoi anni più belli alla corte di Filippo il Bello. E' un libro profondo sotto una forma leggera (7), è una rivelazione sapiente quanto quella d'Apuleio dei misteri dell'occultismo. La rosa di Flamel, quella di Giovanni di Meung e quella di Dante sono nate sullo stesso rosaio » (8).

Su queste ultime righe, non faremo che una riserva: è che il termine « occultismo », che è stato inventato da Eliphas Levi stesso, conviene molto poco per designare ciò che esistette anteriormente ad esso, soprattutto se si pensa a ciò che è diventato l'occultismo contemporaneo, che, pur

dandosi per una restaurazione dell'esoterismo, è arrivato ad esserne soltanto una grossolana contraffazione, poichè i suoi dirigenti non furono mai in possesso dei veri principii nè di alcuna iniziazione seria. Eliphas Levi sarebbe indubbiamente il primo a sconfessare i suoi pretesi successori, ai quali egli era certamente molto superiore intellettualmente, pur essendo lungi dall'essere realmente così profondo come vuole apparire, e avendo il torto di considerare ogni cosa attraverso la mentalità di un rivoluzionario del 1848. Se ci siamo soffermati un poco a discutere la sua opinione, è perchè sappiamo quanto la sua influenza sia stata grande, anche su coloro che non l'hanno affatto compreso, e perchè pensiamo come sia bene fissare i limiti nei quali la sua competenza può essere riconosciuta: il suo principale difetto, che è quello del suo tempo, è di mettere le preoccupazioni sociali in primo piano e di mischiarle a tutto indistintamente; all'epoca di Dante, si sapeva sicuramente situar meglio ogni cosa al posto che normalmente le compete nella gerarchia universale.

Ciò che offre un interesse davvero particolare per la storia delle dottrine esoteriche, è la constatazione che parecchie manifestazioni importanti di queste dottrine coincidono, con l'approssimazione di qualche anno, con la distruzione dell'Ordine del Tempio; vi è una relazione incontestabile, quantunque abbastanza difficile a determinarsi con precisione, fra questi diversi avvenimenti. Nei primi anni del XIV secolo, e senza dubbio già durante il secolo precedente, vi era dunque, in Francia e in Italia, una tradizione segreta («occulta» se si vuole, ma non «occultista»), quella stessa che doveva più tardi portare il nome di tradizione rosicruciana. La denominazione di *Fraternitas Rosae-Crucis* apparve per la prima volta nel 1374, o anche, secondo qualcuno (specialmente Michele Maier), nel 1413; e la leggenda di *Christian Rosenkreuz,* il supposto fondatore, il cui nome e vita sono puramente simbolici, non fu forse interamente costituita che al XVI secolo; ma abbiamo visto

che lo stesso simbolo della Rosa-Croce è certamente molto anteriore.

Questa dottrina esoterica, quale che sia la designazione particolare che le si voglia dare fino all'apparizione del Rosicrucianesimo propriamente detto (se tuttavia si crede proprio necessario di dargliene una), presentava certi caratteri che permettono di farla rientrare in ciò che si chiama abbastanza generalmente l'ermetismo. La storia di questa tradizione ermetica è intimamente legata a quella degli Ordini di cavalleria; e, all'epoca di cui ci occupiamo, essa era conservata da organizzazioni iniziatiche come quelle della *Fede Santa* e dei *Fedeli d'Amore*, e anche quella *Massenia del San Graal* di cui lo storico Henri Martin parla in questi termini (9), precisamente a proposito dei romanzi di cavalleria, che sono ancora una delle grandi manifestazioni letterarie dell'esoterismo al medio-evo: « Nel *Titurel*, la leggenda del *Graal* raggiunge la sua ultima e splendida trasfigurazione, sotto l'influenza delle idee che Wolfram (10) sembra aver attinte in Francia, e particolarmente dai Templari del mezzogiorno di Francia. Non è più nell'isola di Bretagna, ma in Gallia, sui confini della Spagna, che il *Graal* è conservato. Un eroe chiamato Titurel fonda un tempio per deporvi il santo *Vassello*, ed è il profeta Merlino che dirige questa costruzione misteriosa, poichè è stato iniziato da Giuseppe d'Arimatea in persona al piano del Tempio per eccellenza, del Tempio di Salomone (11). La *Cavalleria del Graal* diventa qui la *Massenia*, vale a dire una Massoneria ascetica, i cui membri si chiamano i *Templisti* e si può qui afferrare l'intenzione di collegare ad un centro comune, figurato da questo Tempio ideale, l'*Ordine dei Templari* e le numerose *confraternite di costruttori* che *rinnovavano allora l'architettura* del medio-evo. Si intravvedono qui tante aperture su ciò che si potrebbe chiamare la storia sotterranea di quei tempi, molto più complessi di quanto non lo si creda generalmente... Ciò che

è ben curioso e di cui non si può affatto dubitare, è che la Massoneria moderna risale di scalino in scalino fino alla *Massenia del San Graal* » (12).

Sarebbe forse imprudente adottare in modo troppo esclusivo l'opinione espressa nell'ultima frase, poichè gli attacchi della Massoneria moderna con le organizzazioni anteriori sono, anch'essi, estremamente complessi; ma è nondimeno bene tenerne conto, poichè vi si può vedere per lo meno l'indicazione di una delle origini reali della Massoneria. Tutto ciò può aiutare ad afferrare in una certa misura i mezzi di trasmissione delle dottrine esoteriche attraverso il medio evo, come pure l'oscura filiazione delle organizzazioni iniziatiche durante questo stesso periodo, nel corso del quale esse furono veramente segrete nella più completa accezione del termine

NOTE

(1) San Giovanni è spesso considerato come il capo della Chiesa *interiore*, e, secondo certe concezioni di cui troviamo qui un indice, lo si vuole opporre a tale stregua a San Pietro, capo della Chiesa *esteriore;* la verità è piuttosto che la loro autorità non si applica allo stesso dominio.

(2) Questo passaggio di Eliphas Levi è stato, come molti altri (soprattutto ricavati dal *Dogme et Rituel de la Haute Magie*), riprodotto testualmente, senza indicazione di provenienza, da Alberto Pike nei suoi *Morals and Dogma of Freemasonry*, p. 822; del resto, il titolo stesso di quest'opera è visibilmente imitato da quello d'Eliphas Levi.

(3) Ch. M. Limousin, *La Kabbale littérale occidentale.*

(4) Il termine stesso significa « tradizione » in ebraico, e, se non si scrive in questa lingua, non vi è alcuna ragione d'usarlo per designare ogni tradizione indistintamente.

(5) Bisogna dire tuttavia che, da testimonianze contemporanee, Dante intrattenne relazioni continuate con un Ebreo molto istruito, e poeta lui stesso, Immanuel ben Salomon ben Jekuthiel (1270-1330); ma non è men vero che noi non vediamo tracce di elementi specificatamente giudaici nella *Divina Commedia*, mentre Immanuel s'ispirò a quest'ultima per una delle sue opere, a dispetto dell'opinione contraria d'Israël Zangwill, che il paragone delle date rende del tutto insostenibile.

(6) Questa opinione è stata effettivamente emessa da Reuchlin.

(7) Si può dire la stessa cosa, al XVI secolo, delle opere di Rabelais, che racchiudono anche un significato esoterico che potrebbe essere interessante studiare da vicino.

(8) Eliphas Levi, *Histoire de la Magie*, 1860, pp. 359-360. — E' importante notare anche a tal proposito che esiste una specie d'adattazione italiana del *Roman de la Rose*, intitolata *Il Fiore*, il cui autore, « Ser Durante Fiorentino », sembra non essere altri che Dante stesso; il vero nome di quest'ultimo era in effetti Durante, di cui Dante non è che una forma abbreviata.

(9) *Histoire de France*, t. III, pp. 398-399.

(10) Il Templare svevo Wolfram d'Eschenbach, autore di *Perceval*, e imitatore del benedettino satirico Guyot de Provins, che designa d'altronde col nome singolarmente deformato di « Kyot di Provenza ».

(11) Henri Martin aggiunge qui in nota: « Perceval finì per trasferire il *Graal* e ricostruire il tempio nell'India, ed è il *Prete Gianni*, questo capo fantastico di una cristianità orientale immaginaria, che eredita la custodia del santo *Vassello* ».

(12) Tocchiamo qui un punto importantissimo, ma che non potremmo trattare senza allontanarci troppo dal nostro soggetto: vi è una relazione strettissima fra il simbolismo stesso del *Graal* e il « centro comune » cui Henri Martin allude, ma senza sembrare supporne la realtà profonda, come parimenti non comprende evidentemente ciò che simbolizza, nella stesso ordine di idee, la designazione del *Prete Gianni* e del suo regno misterioso.

Capitolo V

VIAGGI EXTRA-TERRESTRI IN DIFFERENTI TRADIZIONI

Una questione che sembra aver fortemente preoccupato la maggior parte dei commentatori di Dante è quella delle fonti cui conviene collegare la sua concezione della discesa agli Inferni, ed è anche uno dei punti sui quali appare più nettamente l'incompetenza di coloro che non hanno studiato tali questioni che in un modo del tutto « profano ». Si tratta, infatti, di qualche cosa che si può comprendere solamente con una certa conoscenza delle fasi dell'iniziazione reale, ed è ciò che ora tenteremo di spiegare.

Indubbiamente, se Dante prende Virgilio per guida nelle due prime parti del suo viaggio, la causa principale è, come tutti s'accordano a riconoscere, il ricordo del canto VI dell'*Eneide*; ma bisogna aggiungere che è per il fatto che vi è, in Virgilio, non una semplice finzione poetica, ma la prova di un sapere iniziatico incontestabile. Non è senza ragione che la pratica delle *sortes virgilianae* fu così diffusa al medio evo; e, se si è voluto fare di Virgilio un mago, si è trattato solo della deformazione popolare ed exoterica di una verità profonda, che sentivano probabilmente, meglio di quanto non sapessero esprimerla, coloro i quali avvicinavano la sua opera ai

Libri sacri, non fosse che per un uso divinatorio di un interesse molto relativo.

D'altra parte, non è difficile constatare che Virgilio stesso, per ciò che ci occupa, ha avuto dei predecessori nei Greci, e ricordare a tal proposito il viaggio di Ulisse al paese dei Cimmeri, come pure la discesa di Orfeo agli Inferni; ma la concordanza che si nota in tutto ciò prova solo una serie di imprestiti o di imitazioni successive? La verità è che ciò di cui si tratta ha il più stretto rapporto con i misteri dell'antichità, e che questi diversi racconti poetici o leggendari non sono che delle traduzioni di una stessa realtà: il ramo d'oro che Enea, condotto dalla Sibilla, colse prima nella foresta (quella stessa « selva selvaggia » dove Dante situa anche il principio del suo poema), è il ramo che portavano gli iniziati di Eleusi, e che ricorda l'acacia della Massoneria moderna, « pegno di resurrezione e di immortalità ». Ma vi è di meglio, e il Cristianesimo stesso ci presenta anche un medesimo simbolismo: nella liturgia cattolica, è con la festa delle Palme (1) che si apre la settimana santa, che vedrà la morte del Cristo e la sua discesa negli Inferni, poi la sua resurrezione, che sarà seguita presto dalla sua ascensione gloriosa; ed è precisamente il lunedì santo che comincia il racconto di Dante, come per indicare che egli si è smarrito nella foresta oscura dove incontra Virgilio, andando appunto alla ricerca del ramo misterioso; e il suo viaggio attraverso i mondi durerà fino alla domenica di Pasqua, vale a dire fino al giorno della resurrezione.

Morte e discesa agli Inferni da un lato, resurrezione e ascensione ai Cieli dall'altro, sono come due fasi inverse e complementari, di cui la prima è la preparazione necessaria della seconda, e che si ritroverebbero senza difficoltà nella descrizione della « Grande Opera » ermetica; e la stessa cosa è nettamente affermata in tutte le dottrine tradizionali. Così, nell'Islam, incontriamo l'episodio

del « viaggio notturno » di Mohammed, comprendente ugualmente la discesa alle regioni infernali (*isrâ*), poi l'ascensione nei diversi paradisi o sfere celesti (*mirâj*); e certe relazioni di questo « viaggio notturno » presentano con il poema di Dante delle similitudini particolarmente sorprendenti, a tal punto che qualcuno ha voluto vedervi una delle fonti principali della sua ispirazione. Don Miguel Asin Palacios ha mostrato i molteplici rapporti esistenti, per il fondo e anche per la forma, fra la *Divina Commedia* (senza parlare di certi passaggi della *Vita Nuova* e del *Convito*), da una parte, e, d'altra parte, il *Kitâb el-isrâ* (Libro del Viaggio notturno) e le *Futûhât el-Mekkiyah* (Rivelazioni della Mecca) di Mohyiddin ibn Arabi, opere anteriori di ottanta anni circa, e conclude che queste analogie sono più numerose da sole di tutte quelle che i commentatori sono pervenuti a stabilire fra l'opera di Dante e tutte le altre letterature di ogni paese (2). Eccone qualche esempio: « In una adattazione della leggenda mussulmana, un lupo e un leone sbarrano la via al pellegrino, come la pantera, il leone e la lupa fanno indietreggiare Dante... Virgilio è inviato a Dante e Gabriele a Mohammed dal Cielo; entrambi, durante il viaggio, soddisfano la curiosità del pellegrino. L'Inferno è annunziato nelle due leggende da segni identici: tumulto violento e confuso, raffica di fuoco... L'architettura dell'Inferno dantesco è calcata su quella dell'Inferno mussulmano: entrambi sono un gigantesco imbuto formato da una serie di piani, di gradi, o di scale circolari che discendono gradualmente fino al fondo della terra; ognuno di essi racchiude una categoria di peccatori, la cui colpevolezza e la pena si aggravano a mano a mano che abitano un cerchio più profondo. Ogni piano si suddivide in differenti altri, destinati a varie categorie di peccatori; infine, questi due Inferni sono entrambi situati sotto la città di Gerusalemme... Per purificarsi all'uscita dell'Inferno e per poter elevarsi al Paradiso, Dante si sottomette ad una

triplice abluzione. Una stessa triplice abluzione purifica le anime nella leggenda mussulmana: prima di penetrare nel Cielo, esse sono immerse successivamente nelle acque di tre fiumi che fertilizzano il giardino di Abramo... L'architettura delle sfere celesti attraverso cui si compie l'ascensione è identica nelle due leggende; nei nove cieli sono disposti, secondo i loro meriti rispettivi, le anime beate che, alla fine, si riuniscono tutte nell'Empireo o ultima sfera... Come Beatrice si ritira dinnanzi a San Bernardo che guida Dante nelle ultime tappe, così Gabriele abbandona Mohammed presso il trono di Dio dove sarà attirato da una ghirlanda luminosa... L'apoteosi finale delle due ascensioni è la stessa: i due viaggiatori, elevati fino alla presenza di Dio, ci descrivono Dio come un focolare di luce intensa, circondato da nove cerchi concentrici formati dalle file serrate di innumerevoli spiriti angelici emettenti raggi luminosi; una delle file circolari più vicine al focolare è quella dei Cherubini; ogni cerchio circonda il cerchio immediatamente inferiore, e tutti e nove girano senza tregua intorno al centro divino... I piani infernali, i cieli astronomici, i cerchi della rosa mistica, i cori angelici che circondano il focolare della luce divina, i tre cerchi simbolizzanti la trinità di persone, sono presi parola per parola dal poeta fiorentino a Mohyiddin ibn Arabi » (3).

Tali coincidenze fino in dettagli estremamente precisi, non possono essere accidentali, e noi abbiamo molte ragioni per ammettere che Dante si sia effettivamente ispirato, per una parte abbastanza importante, agli scritti di Mohyiddin; ma come egli li ha conosciuti? Si considera intermediario possibile Brunetto Latini, che aveva dimorato in Spagna; ma questa ipotesi ci pare poco soddisfacente. Mohyiddin era nato a Murcia, donde il suo soprannome di *El-Andalûsi*, ma non passò tutta la vita in Spagna, e morì a Damasco; d'altro lato, i suoi discepoli erano sparsi in tutto il mondo islamico, ma soprattutto

in Siria e in Egitto, e infine è poco probabile che le sue opere siano state fin da allora di dominio pubblico, dove anzi alcune di esse non sono mai state. Infatti, Mohyiddin fu molto differente dal « poeta mistico » che immagina Asìn Palacios; ciò che quest'ultimo ignora verosimilmente, è che, nell'esoterismo islamico, è chiamato *Esh-Sheikh el-akbar*, vale a dire il più grande dei Maestri spirituali, il Maestro per eccellenza, che la sua dottrina è d'essenza puramente metafisica, e che parecchi dei principali Ordini iniziatici dell'Islam, fra quelli che sono i più elevati ed i più chiusi nello stesso tempo, procedono direttamente da lui. Abbiamo già indicato che tali organizzazioni furono, al XIII secolo, vale a dire all'epoca stessa di Mohyiddin, in relazioni con gli Ordini di cavalleria, e, per noi, è così che si spiega la trasmissione constatata; se fosse diversamente, e se Dante avesse conosciuto Mohyiddin per vie « profane », per quale ragione non l'avrebbe mai nominato, come nomina i filosofi exoterici dell'Islam, Avicenna e Averroé (4)? Altresì, si riconosce che vi furono delle influenze islamiche alle origini del Rosicrucianesimo, ed è a ciò che fanno allusione i supposti viaggi di Christian Rosenkreuz in Oriente; ma l'origine reale del Rosicrucianesimo già l'abbiamo detto, sono precisamente gli Ordini di cavalleria, e furono essi che formarono, al medio evo, il vero legame intellettuale fra l'Oriente e l'Occidente.

I critici occidentali moderni, che non considerano il « viaggio notturno » di Mohammed che come una leggenda più o meno poetica, pretendono che questa leggenda non sia specificamente islamica e araba, ma che sia originaria della Persia, poichè il racconto di un simile viaggio si trova in un libro mazdeano, l'*Ardâ Vîrâf Nâmeh* (5). Alcuni pensano che occorra risalire ancora più lontano, fino all'India, dove si incontra infatti, nel Brâhmanesimo e nel Buddhismo, una moltitudine di descrizioni simboliche dei diversi stati di esistenza sotto la forma di un

insieme gerarchicamente organizzato di Cieli e di Inferni; ed alcuni arrivano fino a supporre che Dante abbia potuto subire direttamente l'influenza indiana (6). Per coloro che vedono in tutto ciò soltanto della « letteratura », questo modo di considerare le cose si capisce, quantunque sia abbastanza difficile, anche dal semplice punto di vista storico, ammettere che Dante abbia potuto conoscere qualche cosa dell'India senza l'intermediario degli Arabi. Ma, per noi, queste similitudini non mostrano altro che l'unità della dottrina contenuta in tutte le tradizioni; non vi è nulla di sorprendente nel fatto che troviamo dovunque l'espressione delle stesse verità, ma appunto, per non sorprendersene, bisogna in primo luogo sapere che si tratta di verità, e non di finzioni più o meno arbitrarie. Laddove vi sono soltanto rassomiglianze d'ordine generale, non è il caso di concludere ad una comunicazione diretta; questa conclusione non è giustificata che se le stesse idee sono espresse con una forma identica, il che è il caso per Mohyiddin e Dante. E' certo che ciò che noi troviamo in Dante è in perfetto accordo con le teorie indù e dei mondi e dei cicli cosmici, ma senza tuttavia essere rivestito dalla forma che solo è propriamente indù; e questo accordo esiste necessariamente in tutti coloro che hanno coscienza delle stesse verità, qualunque sia il modo con cui essi hanno potuto averne la conoscenza.

NOTE

(1) Il nome latino di questa festa è *Dominica in Palmis;* la palma e il ramo non sono evidentemente che una sola e stessa cosa, e la palma presa come emblema dei martiri ha ugualmente il significato che qui indichiamo. — Ricorderemo anche la denominazione popolare di « Pasqua dei Fiori » esprimente in modo nettissimo, quantunque incosciente per coloro che l'usano oggi, il rapporto del simbolismo di questa festa con la resurrezione.

(2) MIGUEL ASIN PALACIOS: *La Escatologia musulmana en la Divina Comedia,* Madrid, 1919. — Cf. BLOCHET: *Les Sources orientales de la Divine Comédie,* Parigi, 1901.

(3) A. CABATON: *La Divine Comédie et l'Islam,* nella « Revue de l'Histoire des Religions », 1920; questo articolo contiene un riassunto del lavoro di Asin Palacios.

(4) *Inferno,* IV, 143-144.

(5) BLOCHET: *Etudes sur l'Histoire religieuse de l'Islam,* nella *Revue de l'Histoire des Religions,* 1809. — Esiste una traduzione francese del *Libro d'Ardâ Vîrâf* di M. A. Barthélemy, pubblicata nel 1887.

(6) ANGELO DE GUBERNATIS: *Dante e l'India,* nel *Giornale della Società asiatica italiana,* vol. III, 1889, pp. 3-19; *Le type indien de Lucifer chez Dante,* negli *Actes du Xe Congrès des Orientalistes.* — Cabaton, nell'articolo da noi sopra citato, segnala che « Ozanam aveva già intravisto una duplice influenza islamica e indiana subita da Dante » (*Essai sur la philosophie de Dante,* pp. 198 e seguenti); ma dobbiamo dire che l'opera di Ozanam, malgrado la reputazione di cui gode, ci sembra estremamente superficiale.

CAPITOLO VI

I TRE MONDI

La distinzione dei tre mondi, che costituisce il piano generale della *Divina Commedia*, è comune a tutte le dottrine tradizionali; ma essa prende forme diverse, e nell'India stessa, ve ne sono due che non coincidono, ma che non sono neanche in contraddizione, e che corrispondono soltanto a punti di vista differenti. Secondo una di queste divisioni, i tre mondi sono gli Inferni, la Terra e i Cieli; secondo l'altra, dove gli Inferni non sono considerati, sono la Terra, l'Atmosfera (o regione intermediaria) e il Cielo.

Nella prima, bisogna ammettere che la regione intermediaria è considerata come un semplice prolungamento del mondo terrestre; ed è proprio così che il Purgatorio appare in Dante, per cui può essere identificato a questa regione stessa. D'altra parte, tenendo conto di questa assimilazione, la seconda divisione è rigidamente equivalente alla distinzione fatta dalla dottrina cattolica fra la Chiesa militante, la Chiesa sofferente e la Chiesa trionfante; nemmeno là può essere questione dell'Inferno. Infine, per i Cieli e gli Inferni, suddivisioni in numero variabile sono spesso considerate; ma, in tutti i casi, si tratta sempre di una ripartizione gerarchica dei gradi dell'esistenza, che sono realmente in molteplicità indefinita, e che possono essere

classificati differentemente secondo le corrispondenze analogiche che si prenderanno come base di una rappresentazione simbolica.

I Cieli sono gli stati superiori dell'essere; gli Inferni, come lo indica d'altronde il loro stesso nome, sono gli stati inferiori; e, quando diciamo superiori ed inferiori, ciò deve intendersi in rapporto allo stato umano o terrestre che è preso naturalmente come termine di paragone, poichè è quello che deve necessariamente servirci da punto di partenza. L'iniziazione vera, essendo una presa di possesso cosciente degli stati superiori, è facile comprendere che sia descritta simbolicamente come un'ascesa o un « viaggio celeste »; ma ci si potrebbe chiedere per quale ragione questa ascesa debba essere preceduta da una discesa agli Inferni. Vi sono parecchie ragioni, che non potremmo esporre completamente senza entrare in sviluppi troppo lunghi, che ci condurrebbero molto lontano dal soggetto speciale del presente studio; diremo soltanto questo: da una parte, questa discesa è come una ricapitolazione degli stati che precedono logicamente lo stato umano, che ne hanno determinato le condizioni particolari, e che debbono anche partecipare alla « trasformazione » che si compie; d'altra parte, essa permette la manifestazione, secondo certe modalità, delle possibilità di ordine inferiore che l'essere porta ancora in sè allo stato non-sviluppato, e che debbono essere esaurite da lui prima che gli sia possibile di pervenire alla realizzazione dei suoi stati superiori. Bisogna notare, d'altronde, che non può trattarsi per l'essere di ritornare effettivamente a degli stati per i quali sia già passato; non può esplorare questi stati che indirettamente, prendendo coscienza delle tracce che essi hanno lasciato nelle regioni più oscure dello stato umano stesso; ed è per tale ragione che gli Inferni sono rappresentati simbolicamente come situati all'interno della Terra. Invece, i Cieli sono realmente gli stati superiori, e non soltanto il loro riflesso nello stato umano, i cui

prolungamenti più elevati costituiscono solo la regione intermediaria o il Purgatorio, la montagna alla sommità della quale Dante pone il Paradiso terrestre. Lo scopo reale dell'iniziazione non è solamente la restaurazione dello « stato edenico », che non è che una tappa sulla strada la quale deve condurre molto più in alto, poichè è di là da questa tappa che comincia veramente il « viaggio celeste »; questo scopo, è la conquista *attiva* degli stati « super-umani » poichè, come Dante lo ripete secondo l'Evangelo, *Regnum caelorum violentia pate...* (1), e vi è qui una delle differenze essenziali esistenti fra gli iniziati ed i mistici. Per esprimere le cose in modo diverso, diremo che lo stato umano deve dapprima essere condotto alla pienezza della sua espansione, per la realizzazione integrale delle sue possibilità proprie (e questa pienezza è ciò che bisogna intendere qui per lo « stato edenico »); ma, lungi dall'essere il termine, non si tratterà ancora che della base su cui l'essere si appoggerà per « salire alle stelle » (2), vale a dire per elevarsi agli stati superiori, che le sfere planetarie e stellari figurano nel linguaggio dell'astrologia, e le gerarchie angeliche in quello della teologia. Vi sono dunque due periodi da distinguere nell'ascesa, ma il primo, in vero, non è una ascesa che in rapporto all'umanità ordinaria: l'altezza di una montagna, qualunque possa essere, è sempre nulla in paragone con la distanza separante la Terra dai Cieli; in realtà, è dunque piuttosto una estensione, poichè è la completa effusione dello stato umano. Lo spiegamento delle possibilità dell'essere totale si effettua così dapprima nel senso dell'« ampiezza », e poi in quello dell'« esaltazione » per servirci di termini presi dall'esoterismo islamico; e aggiungeremo ancora che la distinzione di questi due periodi corrisponde alla divisione antica dei « piccoli misteri » e dei « grandi misteri ».

Le tre fasi cui si riferiscono rispettivamente le tre parti della *Divina Commedia* possono ancora spiegarsi con la teoria indù dei tre *guna*, che sono le qualità o piuttosto le

tendenze fondamentali donde procede ogni essere manifestato; secondo che l'una o l'altra di queste tendenze predomina in essi, gli esseri si dividono gerarchicamente nell'insieme dei tre mondi, vale a dire di tutti i gradi dell'esistenza universale. I tre *guna* sono: *sattwa,* la conformità all'essenza pura dell'Essere, che è identico alla luce della conoscenza, simbolizzata dalla luminosità delle sfere celesti rappresentanti gli stati superiori; *rajas,* l'impulso che provoca l'espansione dell'essere in uno stato determinato, come lo stato umano, o, se si vuole, lo spiegamento di questo essere ad un certo livello dell'esistenza; infine, *tamas,* l'oscurità, assimilata all'ignoranza, radice tenebrosa dell'essere considerato nei suoi stati inferiori. Così, *sattwa,* che è una tendenza ascendente, si riferisce agli stati superiori e luminosi, vale a dire ai Cieli, e *tamas,* che è una tendenza discendente, agli stati inferiori e tenebrosi, vale a dire agli Inferi; *rajas,* che si potrebbe rappresentare con una estensione nel senso orizzontale, si riferisce al mondo intermediario, che è qui il « mondo dell'uomo », poichè è il nostro grado d'esistenza che noi prendiamo come termine di paragone, e che deve essere considerato come comprendente la Terra col Purgatorio, vale a dire l'insieme del mondo corporeo e del mondo psichico. Si vede che ciò corrisponde esattamente alla prima delle due maniere di considerare la divisione dei tre mondi da noi precedentemente menzionate; e il passaggio dall'uno all'altro di questi tre mondi può essere descritto come risultante da un cambiamento nella direzione generale dell'essere, o da un cambiamento del *guna* che, predominante in lui, determina questa direzione. Esiste precisamente un testo vedico dove i tre *guna* sono così presentati come convertentisi l'uno nell'altro procedendo secondo un ordine ascendente: « Tutto era *tamas*: Egli (il Supremo *Brahma*) comandò un cambiamento, e *tamas* prese la tinta (vale a dire la natura) di *rajas* (intermediario fra l'oscurità e la luminosità); e *rajas,* avendo ricevuto di nuovo un comando, rivestì la natura di

sattwa ». Questo testo dà come uno schema dell'organizzazione dei tre mondi, a partire dal caos primordiale delle possibilità, e conformemente all'ordine di generazione e di concatenamento dei cicli dell'esistenza universale. D'altronde, ogni essere, per realizzare tutte le sue possibilità, deve passare, in ciò che lo concerne particolarmente, attraverso gli stati corrispondenti rispettivamente a questi differenti cicli, ed è per tale ragione che l'iniziazione, che ha per scopo il compimento totale dell'essere, si effettua necessariamente con le stesse fasi: il processo iniziatico riproduce rigorosamente il processo cosmogonico, secondo l'analogia costitutiva del Macrocosmo e del Microcosmo (3).

NOTE

(1) *Paradiso*, XX, 94.

(2) *Purgatorio*, XXXIII, 145. — E' notevole che le tre parti del poema terminano tutte con la parola *stelle*, come per affermare l'importanza particolarissima che per Dante aveva il simbolismo astrologico. Le ultime parole dell'*Inferno*, « riveder le stelle », caratterizzano il ritorno allo stato propriamente umano, da dove è possibile di percepire come un riflesso degli stati superiori; quelle del *Purgatorio* sono le stesse da noi qui spiegate. Quanto al verso finale del *Paradiso*: « L'Amor che muove il Sole e l'altre stelle », designa, come il termine ultimo del « viaggio celeste », il centro divino che è oltre tutte le sfere, e che, secondo l'espressione di Aristotile, è il « motore immobile » di ogni cosa; il nome « Amore » che gli è attribuito potrebbe dar luogo ad interessanti considerazioni, in rapporto col simbolismo proprio all'iniziazione degli Ordini di cavalleria.

(3) La teoria dei tre *guna*, riferendosi a tutti i modi possibili della manifestazione universale, è naturalmente suscettibile di applicazioni multiple; una di queste applicazioni, concernente specialmente il mondo sensibile, si trova nella teoria cosmologica degli elementi; ma non avevamo qui da considerare che il significato più generale, trattandosi soltanto di spiegare la ripartizione di tutto l'insieme della manifestazione secondo la divisione gerarchica dei tre mondi, e di indicare la portata di questa ripartizione dal punto di vista iniziatico.

Capitolo VII

I NUMERI SIMBOLICI

Prima di passare alle considerazioni riferentisi alla teoria dei cicli cosmici, dobbiamo presentare qualche osservazione sulla parte che rappresenta il simbolismo dei numeri nell'opera di Dante; e abbiamo trovato indicazioni molto interessanti a tal proposito in un lavoro del professor Rodolfo Benini (1), il quale tuttavia non ne ha ricavato tutte le conclusioni che esse ci sembrano comportare. E' vero che questo lavoro è una ricerca del piano primitivo dell'*Inferno*, intrapresa con intenzioni che sono soprattutto di ordine letterario; ma le constatazioni cui conduce questa ricerca hanno in realtà una portata molto più considerevole.

Secondo il Benini, vi sarebbero per Dante tre coppie di numeri aventi un valore simbolico per eccellenza: sono 3 e 9, 7 e 22, 515 e 666. Per i due primi numeri, non vi è alcuna difficoltà: tutti sanno che la divisione generale del poema è ternaria, e ne abbiamo spiegate le ragioni profonde; d'altra parte, abbiamo già ricordato che 9 è il numero di Beatrice, come si vede nella *Vita Nuova*. Questo numero 9 è d'altronde direttamente collegato al precedente, poichè ne è il quadrato, e lo si potrebbe chiamare un triplo ternario; è il numero delle gerarchie angeliche, dunque quello dei Cieli, ed è anche quello dei cerchi infernali, poichè vi

è un certo rapporto di simmetria inversa fra i Cieli e gli Inferni. Quanto al numero 7 che troviamo particolarmente nelle divisioni del Purgatorio, tutte le tradizioni si accordano a considerarlo ugualmente come un numero sacro, e non crediamo utile enumerare qui tutte le applicazioni alle quali dà luogo; ricorderemo soltanto, come una delle principali, la considerazione dei sette pianeti, che serve di base ad una moltitudine di corrispondenze analogiche (ne abbiamo visto un esempio a proposito delle sette arti liberali). Il numero 22 è legato a 7 per il rapporto 22, che è l'espressione approssimativa del rapporto della circonferenza al diametro, sicchè l'insieme di questi due numeri rappresenta il cerchio, che è la figura più perfetta per Dante come per i Pitagorici (e tutte le divisioni di ognuno dei tre mondi hanno questa forma circolare); altresì, 22 riunisce i simboli di due dei « movimenti elementari » della fisica aristotelica: il *movimento locale,* rappresentato da 2, e quello dell'*alterazione,* rappresentato da 20, come Dante stesso spiega nel *Convito* (2). Queste sono, per quest'ultimo numero, le interpretazioni date dal Benini; pur riconoscendo che esse sono perfettamente giuste, dobbiamo dire tuttavia che questo numero non ci sembra tanto fondamentale come egli pensa, e che anzi ci sembra soprattutto come derivato da un altro che lo stesso autore menziona solamente a titolo secondario, mentre in realtà ha una grandissima importanza: è il numero 11, di cui 22 non è che un multiplo.

E' qui necessario insistere un pò, e diremo in primo luogo che questa lacuna ci ha tanto più meravigliato in Benini, in quanto tutto il suo lavoro si appoggia sull'osservazione seguente: nell'*Inferno,* la maggior parte delle scene complete o episodi nei quali si suddividono i diversi canti comprendono esattamente undici o ventidue strofe (qualcuno dieci soltanto); vi è anche un certo numero di preludi e di finali in sette strofe; e, se queste proporzioni non sono state sempre conservate intatte, è che il piano primitivo dell'*Inferno* è stato modificato ulteriormente. In

queste condizioni, per quale ragione 11 non sarebbe tanto importante da considerare quanto 22? Questi due numeri si trovano ancora associati nelle dimensioni assegnate alle estreme « bolgie », le cui rispettive circonferenze sono di 11 e 22 miglia; ma 22 non è il solo multiplo di 11 che interviene nel poema. Vi è anche 33, che è il numero dei canti nei quali si divide ognuna delle tre parti; soltanto l'*Inferno* ne ha 34, ma il primo è piuttosto una introduzione generale, che completa il numero totale di 100 per l'assieme dell'opera. D'altra parte, quando si sa ciò che era il ritmo per Dante, si può pensare come non sia arbitrariamente che egli ha scelto il verso di undici sillabe, e si può dire la stessa cosa della strofa di tre versi che ci ricorda il ternario; ogni strofa ha 33 sillabe, come i complessi di 11 e 22 strofe di cui è stato questione contengono rispettivamente 33 e 66 versi; ed i diversi multipli di 11 che troviamo qui hanno tutti un valore simbolico particolare. E' dunque molto insufficiente limitarsi, come fa il Benini, ad introdurre 10 e 11 fra 7 e 22 per formare « un tetracordo che ha una vaga rassomiglianza con il tetracordo greco », e la cui spiegazione ci sembra piuttosto imbarazzata.

La verità è che il numero 11 rappresentava una parte considerevole nel simbolismo di certe organizzazioni iniziatiche; e, quanto ai suoi multipli, ricorderemo semplicemente questo: 22 è il numero delle lettere dell'alfabeto ebraico, e si sa quale importanza abbia nella Kabbala; 33 è il numero degli anni della vita terrestre del Cristo, che si ritrova nell'età simbolica del Rosa-Croce massonico, e anche nel numero dei gradi della Massoneria scozzese; 66 è, in arabo, il valore numerico totale del nome d'*Allah*, e 99 il numero dei principali attributi divini secondo la tradizione islamica; indubbiamente, si potrebbero rilevare ancora molti altri avvicinamenti. Al di fuori dei diversi significati che possono riferirsi a 11 e ad i suoi multipli, l'uso che ne ha fatto Dante costituiva un vero « segno di riconoscimento », nel senso più stretto di questa espres-

sione; ed è in ciò, per noi, che risiede precisamente la ragione delle modificazioni che l'*Inferno* ha dovuto subire dopo la sua prima redazione. Fra i motivi che hanno potuto indurre a queste modificazioni, il Benini considera certi cambiamenti nel piano cronologico e architettonico dell'opera, che sono indubbiamente possibili, ma che non ci sembrano nettamente provati; ma egli menziona anche « i *fatti nuovi* di cui il poeta voleva tener conto nel sistema delle profezie », ed è qui che ci sembra che egli si avvicini alla verità, soprattutto quando aggiunge: « per esempio, la morte del papa Clemente V, avvenuta nel 1314, quando l'*Inferno*, nella sua prima redazione, doveva essere terminato ». Infatti, la vera ragione, secondo noi, dipende dagli avvenimenti che accaderro dal 1300 al 1314, vale a dire la distruzione dell'Ordine del Tempio e le sue diverse conseguenze (3); e Dante, d'altronde, non potette evitare di indicare questi avvenimenti, quando, facendo predire da Ugo Capeto i crimini di Filippo il Bello, dopo aver parlato dell'oltraggio che questi fece subire « a Cristo nel suo vicario », prosegue in questi termini (4):

« Veggio il nuovo Pilato sì crudele,
Che ciò nol sazia, ma, senza decreto,
Porta nel *Tempio* le cupide vele ».

E, cosa più sorprendente, la strofa seguente (5) contiene, in termini propri il *Nekam Adonaï* (6) dei *Kadosch Templari*:

« *O Signor mio, quando sarò io lieto*
A veder la *vendetta*, che, nascosta,
Fa dolce l'ira tua nel tuo segreto? ».

Sono questi, certissimamente, i « fatti nuovi » di cui Dante dovette tener conto, e ciò per motivi diversi da quelli cui si può pensare quando si ignora la natura delle organizzazioni alle quali apparteneva. Queste organizzazioni, che procedevano dall'Ordine del Tempio, e che

dovettero raccogliere una parte della sua eredità, furono costrette a dissimularsi allora molto più accuratamente di prima, specie dopo la morte del loro capo esteriore, l'imperatore Enrico VII di Lussemburgo, di cui Beatrice, per anticipazione, aveva mostrato a Dante il seggio nel più alto Cielo (7). Da allora, conveniva nascondere il « segno di riconoscimento » cui abbiamo alluso: le divisioni del poema dove il numero 11 appariva più chiaramente dovevano essere, non soppresse, ma rese meno visibili, in modo da poter soltanto essere ritrovate da coloro che ne avessero conosciuto la ragion d'essere ed il significato; e, se si pensa che sono passati sei secoli prima che la loro esistenza sia stata segnalata pubblicamente, bisogna ammettere che le precauzioni volute erano state ben prese, e che esse non mancavano di efficacia (8).

D'altro lato, nello stesso tempo che apportava questi cambiamenti alla prima parte del suo poema, Dante ne profittava per introdurvi nuove referenze ad altri numeri simbolici; ed ecco quanto ne dice il Benini: « Dante immaginò allora di regolare gli intervalli fra le profezie e altri passaggi salienti del poema, in modo che questi ultimi si rispondessero l'uno all'altro dopo numeri determinati di versi, scelti naturalmente fra i numeri simbolici. Insomma, fu un sistema di consonanze e di periodi ritmici, sostituito ad un altro, ma molto più complicato e *segreto* di quello, come conviene al linguaggio della rivelazione parlato da esseri che vedono l'avvenire. Ed ecco apparire i famosi 515 e 666, di cui è piena la trilogia: 666 versi separano la profezia di Ciacco da quella di Virgilio, 515 la profezia di Farinata da quella di Ciacco; 666 si interpongono ancora fra la profezia di Brunetto Latini e quella di Farinata, e ancora 515 fra la profezia di Nicola III e quella di messere Brunetto ». Questi numeri 515 e 666, che vediamo alternarsi così regolarmente, si oppongono l'uno all'altro nel simbolismo adottato da Dante: infatti, si sa che 666 è nell'*Apocalisse* il « numero della bestia », e che ci si è

dedicati ad innumerevoli calcoli, spesso fantastici, per trovare il nome dell'Anticristo, di cui deve rappresentare il valore numerico « poichè questo numero è un numero d'uomo » (9); d'altra parte, 515 è enunciato esplicitamente, con un significato direttamente contrario al precedente, nella predizione di Beatrice: « Un *cinquecento diece e cinque*, messo di Dio... » (10). Si è pensato che questo 515 fosse la stessa cosa del misterioso *Veltro*, nemico della lupa che così si trova identificata alla bestia apocalittica (11); e si è anche supposto che l'uno e l'altro di questi simboli designassero Enrico di Lussemburgo (12). Non abbiamo qui l'intenzione di discutere il significato del *Veltro* (13), ma non crediamo che bisogna vedervi un'allusione ad un personaggio determinato; per noi, si tratta soltanto di uno degli aspetti della concezione generale che Dante si fa dell'Impero (14). Il Benini, notando che il numero 515 si trascrive in lettere latine con DXV, interpreta queste lettere come delle iniziali designanti *Dante, Veltro di Cristo*; ma questa interpretazione è singolarmente forzata, e d'altronde niente autorizza a supporre che Dante abbia voluto identificarsi a questo « inviato di Dio ». In realtà, basta cambiare l'ordine delle lettere numeriche per avere D V X, vale a dire il termine *Dux*, che si comprende senza spiegazione (15); e aggiungeremo che la somma delle cifre 515 dà ancora il numero 11 (16): questo *Dux* può ben essere Enrico di Lussemburgo, se si vuole, ma è anche, e alla stessa stregua, ogni altro capo che potrà essere scelto dalle stesse organizzazioni per realizzare lo scopo che si erano assegnato nell'ordine sociale, e che pure la Massoneria scozzese designa come il « regno del Santo Impero » (17).

NOTE

(1) *Per la restituzione della Cantica dell'Inferno alla sua forma primitiva*, nel *Nuovo Patto*, settembre-novembre 1921, pp. 506-532.

(2) Il terzo « movimento elementare », quello dell'*accrescimento*, è rappresentato da 1000; e la somma dei tre numeri simbolici è 1022, che i « saggi d'Egitto » a dire di Dante, consideravano come il numero delle stelle fisse.

(3) E' interessante considerare la successione di queste date: nel 1307, Filippo il Bello, d'accordo con Clemente V, fa imprigionare il Gran Maestro e i principali dignitari dell'Ordine del Tempio (in numero di 72, si dice, e si tratta ancora di un numero simbolico); nel 1308, Enrico di Lussemburgo è eletto imperatore; nel 1312, l'Ordine del Tempio è ufficialmente abolito; nel 1313, l'imperatore Enrico VII muore misteriosamente, senza dubbio avvelenato; nel 1314 ha luogo il supplizio dei Templari il cui processo durava da sette anni; nello stesso anno, il re Filippo il Bello e il papa Clemente V muoiono a loro volta.

(4) *Purgatorio*, XX, 91-93. — Il movente di Filippo il Bello, per Dante, è l'avarizia e la cupidigia; vi è forse una relazione più stretta di quanto si possa supporre fra due fatti imputabili a questo re: la distruzione dell'Ordine del Tempio e l'alterazione delle monete.

(5) *Purgatorio*, XX, 94-96.

(6) In ebraico queste parole significano: « Vendetta, o Signore! ». *Adonai* dovrebbe tradursi più letteralmente con « mio Signore », e si noterà che è esattamente così che si trova reso nel testo di Dante.

(7) *Paradiso*, XXX, 124-148. — Questo passaggio è precisamente quello nel quale si tratta del « convento delle bianche stole ». — Le organizzazioni in questione avevano preso per parola di passo *Altri*, che Aroux (*Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste*, p. 227) interpreta così: *Arrigo Lucemburghese, Teutonico, Romano Imperatore;* noi pensiamo che la parola *Teutonico* sia inesatta e debba essere sostituita con *Templare*. E' vero, d'altronde, che doveva esservi un certo rapporto fra l'Ordine del Tempio e quello dei *Cavalieri Teutonici;* non è senza ragione che furono fondati quasi simultaneamente, il primo nel 1118 e il secondo nel 1128. — Aroux suppone che la parola *Altri* potrebbe essere interpretata come si è detto in un certo passaggio di Dante (*Inferno*, IX, 9), e che, parimente, la parola *tal* (*id.* VIII, 130 e IX, 8) potrebbe tradursi con *Teutonico Arrigo Lucemburghese*.

(8) Il numero 11 è stato conservato nel rituale del 33° grado scozzese, dove è precisamente associato alla data dell'abolizione

dell'Ordine del Tempio, contata secondo l'era massonica e non secondo l'era volgare.

(9) *Apocalisse,* XIII, 18.

(10) *Purgatorio,* XXXIII, 43-44.

(11) *Inferno,* I, 100-111. — Si sa che la lupa fu dapprima il simbolo di Roma, ma che fu sostituita dall'Aquila all'epoca imperiale.

(12) E. G. PARODI: *Poesia e Storia nella Divina Commedia.*

(13) Il *Veltro* è un levriero, un cane, e Aroux suggerisce la possibilità di una specie di gioco di parole fra *cane* e il titolo di *Khan* dato dai Tartari ai loro capi; così un nome come quello di *Can Grande della Scala,* il protettore di Dante, potrebbe avere appunto un doppio significato. Questo avvicinamento non ha nulla d'inverosimile, poichè non è il solo esempio che si possa dare di un simbolismo poggiante su di una similitudine fonetica; aggiungeremo anzi che, in diverse lingue, la radice *can* o *kan* significo « potenza », il che si collega ancora allo stesso ordine di idee.

(14) L'Imperatore, come lo concepisce Dante, è del tutto paragonabile al *Chakravartî* o monarca universale degli Indù, la cui funzione essenziale è di fare regnare la pace, *sarvabhaumika,* vale a dire stendentesi su tutta la terra; vi sarebbero anche degli avvicinamenti da farsi fra questa teoria dell'Impero e quella del Khalifat in Mohyiddin.

(15) Si può d'altronde notare che questo *Dux* è l'equivalente del *Khan* tartaro.

(16) Parimenti, le lettere DIL, prime delle parole *Diligite justitiam...,* e che sono dapprima enunciate separatamente (*Paradiso,* XVIII, 78), valgono 551, formato dalle stesse cifre di 515, poste in un altro ordine, e che si riduce ugualmente a 11.

(17) Certi Supremi Consigli Scozzesi, specialmente quello del Belgio, hanno tuttavia eliminato dalle loro Costituzioni e dai loro rituali l'espressione di « Santo Impero » dovunque si trovasse; vi scorgiamo l'indice di una singolare incomprensione del simbolismo fin nei suoi elementi più fondamentali, e ciò mostra a quale grado di degenerescenza sono giunti, anche nei più alti gradi, certe frazioni della Massoneria contemporanea.

Capitolo VIII

I CICLI COSMICI

Dopo queste osservazioni che crediamo atte a fissare qualche punto storico importante, arriviamo a ciò che il Benini chiama la « cronologia » del poema di Dante. Già abbiamo ricordato che questi compì il suo viaggio attraverso i mondi durante la settimana santa, vale a dire al momento dell'anno liturgico corrispondente all'equinozio di primavera; ed abbiamo anche visto che a questa epoca, secondo Aroux, i *Catari* facevano le loro iniziazioni. D'altra parte, nei capitoli massonici di Rosa-Croce, la commemorazione della Cena è celebrata il giovedì santo, e la ripresa dei lavori ha luogo simbolicamente il venerdì alle tre del pomeriggio, vale a dire nel giorno e nell'ora in cui morì il Cristo. La fine, l'inizio di questa settimana santa dell'anno 1300 coincide con la luna piena; e si potrebbe far notare a tal proposito, per completare le concordanze segnalate dall'Aroux, che anche durante la luna piena i *Noachiti* tenevano le loro assemblee.

Quest'anno 1300 segna per Dante il mezzo della sua vita (egli aveva allora 35 anni), ed esso è anche per lui il mezzo dei tempi; qui ancora citeremo ciò che dice il Benini: « Rapito in un pensiero straordinariamente egocentrico, Dante situò la sua visione nel mezzo della vita del

mondo — il movimento dei cieli era durato 65 secoli fino a lui, e doveva durarne 65 dopo di lui — e, con un abile gioco, vi fece confluire gli anniversari esatti, in tre specie d'anni astronomici, dei più grandi avvenimenti della storia, e, in una quarta specie, l'anniversario del più grande avvenimento della sua vita personale ». Ciò che soprattutto deve attirare la nostra attenzione, è la valutazione della durata totale del mondo, diremmo piuttosto del ciclo attuale: due volte 65 secoli, vale a dire 130 secoli o 13.000 anni, di cui i 13 secoli trascorsi dall'inizio dell'era cristiana formano esattamente il decimo. Il numero 65 è d'altronde notevole in se stesso: con l'addizione delle sue cifre, si riporta ancora a 11, e, altresì, questo numero 11 vi si trova scomposto in 6 e 5, che sono i numeri simbolici rispettivi del Macrocosmo e del Microcosmo, e Dante fa uscire l'uno e l'altro dall'unità principiale quando dice: « ... Così come raia dell'*un*, se si conosce, il *cinque* e il *sei* » (1). Infine, traducendo 65 in lettere latine come abbiamo fatto con 515, abbiamo LXV, o, con la stessa inversione come in precedenza, LVX, vale a dire la parola *Lux*; e ciò può avere un rapporto con l'era massonica della *Vera Luce* (2).

Ma ecco il più interessante: la durata di 13.000 anni altro non è che il semiperiodo della precessione degli equinozii, valutato con un errore che è soltanto di 40 anni per eccesso, dunque inferiore a un mezzo secolo, e che rappresenta per conseguenza una approssimazione del tutto accettabile, soprattutto quando questa durata è espressa in secoli. Infatti, il periodo totale è in realtà di 25.920 anni, sicchè la sua metà è di 12.960 anni; questo semiperiodo è il «grande anno» dei Persiani e dei Greci, valutato talvolta anche a 12.000 anni, il che è molto meno esatto dei 13.000 anni di Dante. Questo « grande anno » era effettivamente considerato dagli antichi come il tempo che trascorre fra due rinnovamenti del mondo, il che deve indubbiamente interpretarsi, nella storia dell'umanità ter-

restre, come l'intervallo separante i grandi cataclismi nei quali scompaiono dei continenti interi (e di cui l'ultimo fu la distruzione dell'Atlantide). In vero, non si tratta qui che di un ciclo secondario, il quale potrebbe essere considerato come una frazione di un altro ciclo più esteso; ma, in virtù di una certa legge di corrispondenza, ciascuno dei cicli secondari riproduce, ad una scala più ridotta, delle fasi che sono paragonabili a quella dei grandi cicli nei quali si integra. Ciò che può dirsi delle leggi cicliche in generale troverà dunque la sua applicazione a differenti gradi: cicli storici, cicli geologici, cicli propriamente cosmici, con divisioni e suddivisioni che moltiplicano ancora queste possibilità d'applicazione. D'altronde, quando si superano i limiti del mondo terrestre, non può più essere questione di misurare la durata di un ciclo con un numero di anni inteso letteralmente; i numeri prendono allora un valore puramente simbolico, ed esprimono proporzioni piuttosto che durate reali. Non è men vero che, nella cosmologia indù, tutti i numeri ciclici sono essenzialmente basati sul periodo della precessione degli equinozii, con cui essi hanno rapporti nettamente determinati (3); questo è dunque il fenomeno fondamentale nell'applicazione astronomica delle leggi cicliche, e, per conseguenza, il punto di partenza naturale di tutte le trasposizioni analogiche cui queste stesse leggi possono dar luogo. Non possiamo pensare qui ad entrare nello sviluppo di queste teorie; ma è notevole che Dante abbia preso la stessa base per la sua cronologia simbolica, e, anche su questo punto, possiamo constatare il suo perfetto accordo con le dottrine tradizionali dell'Oriente (4).

Ma ci si può domandare per quale ragione Dante situi la sua visione esattamente nel mezzo del « grande anno », e se bisogna parlare veramente a tal proposito d'« egocentrismo », o se non si tratti di qualche ragione di un altro ordine. Possiamo in primo luogo fare notare che, se si prende un punto di partenza qualsiasi nel tempo, e se

si conta a partire da questa origine la durata del periodo ciclico, si giungerà sempre ad un punto che sarà in perfetta corrispondenza con quello da cui si è partiti, poichè è questa corrispondenza stessa fra gli elementi dei cicli successivi che assicura la continuità di questi ultimi. Si può dunque scegliere l'origine in maniera da porsi idealmente nel mezzo di un tale periodo; si hanno così due durate uguali, l'una anteriore e l'altra posteriore nell'insieme delle quali si compie veramente tutta la rivoluzione dei cieli, poichè tutte le cose si ritrovano alla fine in una posizione, non identica (pretenderlo sarebbe cadere nell'errore dell'« eterno ritorno » di Nietzsche), ma analogicamente corrispondente a quella che avevano al principio. Ciò può essere rappresentato geometricamente nel modo seguente: se il ciclo di cui si tratta è il semi-periodo della precessione degli equinozii, e se si figura il periodo intero con una circonferenza, basterà tracciare un diametro orizzontale per dividere questa circonferenza in due metà di cui ciascuna rappresenterà un semi-periodo, il principio e la fine di quest'ultimo corrispondendo alle due estremità del diametro; se si considera soltanto la semi-circonferenza superiore, e se si traccia il raggio verticale, quest'ultimo arriverà al punto mediano, corrispondente al « mezzo dei tempi ». La figura così ottenuta è il segno ⊖ vale a dire il simbolo alchemico del regno minerale (5); sormontato da una croce, è il « globo del mondo », geroglifico della Terra e emblema del potere imperiale (6). Quest'ultimo uso del simbolo di cui si tratta permette di pensare che doveva aver per Dante un particolare valore; e l'aggiunta della croce si trova implicata nel fatto che il punto centrale in cui si poneva corrispondeva geograficamente a Gerusalemme, rappresentante per lui ciò che possiamo chiamare il « polo spirituale » (7). D'altra parte, agli antipodi di Gerusalemme, vale a dire all'altro polo, si eleva il monte del Purgatorio al di sopra del quale brillano le quattro stelle formanti la costellazione della « Croce del

Sud » (8); è là l'entrata dei Cieli, come al di sotto di Gerusalemme è l'entrata degli Inferni; e noi troviamo figurata, in questa opposizione, l'antitesi del « Cristo doloroso » e del « Cristo glorioso ».

Potrà sembrare sorprendente, in un primo momento, che noi stabiliamo così un'assimilazione fra un simbolismo cronologico e un simbolismo geografico; e tuttavia volevamo appunto giungere a ciò per dare all'osservazione precedente il suo vero significato, poichè la successione temporale, in tutto questo, non è essa stessa che un modo d'espressione simbolico. Un qualsiasi ciclo può essere diviso in due fasi, che sono, cronologicamente, le sue due metà successive, ed è sotto questa forma che le abbiamo considerate in un primo momento; ma in realtà, queste due fasi rappresentano rispettivamente l'azione di due tendenze avverse, e d'altronde complementari; e questa azione può evidentemente essere tanto simultanea quanto successiva. Porsi nel mezzo del ciclo, significa dunque porsi al punto in cui queste due tendenze si equilibrano: è, come dicono gli iniziati mussulmani, « il luogo divino dove si conciliano i contrasti e le antinomie »; è il centro della « ruota delle cose », secondo l'espressione indù, o « l'invariabile mezzo » della tradizione estremo-orientale, il punto fisso intorno a cui si effettua la rotazione delle sfere, la mutazione perpetua del mondo manifestato. Il viaggio di Dante si compie secondo l'« asse spirituale » del mondo; da lì soltanto, infatti, si possono considerare tutte le cose in modo permanente, poichè si è sottratti se stessi al cambiamento, e se ne può avere per conseguenza una veduta sintetica e totale.

Dal punto di vista propriamente iniziatico, ciò che abbiamo indicato risponde anche ad una verità profonda: l'essere deve in primo luogo identificare il centro della sua propria individualità (rappresentato dal cuore nel simbolismo tradizionale) col centro cosmico dello stato d'esistenza cui questa individualità appartiene, e che egli

prenderà come base per elevarsi agli stati superiori. E' in questo centro che risiede l'equilibrio perfetto, immagine dell'immutabilità principiale nel mondo manifestato; è ivi che si proietta l'asse collegante fra loro tutti gli stati, il « raggio divino » che, nel suo senso ascendente, conduce direttamente a questi stati superiori che bisogna raggiungere. Ogni punto possiede virtualmente queste possibilità, ed è, se si può dire, il centro in potenza; ma è necessario che esso lo divenga effettivamente, con una identificazione reale, per rendere attualmente possibile il dispiegamento totale dell'essere. Ecco perchè Dante, per potersi elevare ai Cieli, doveva porsi in primo luogo in un punto che fosse veramente il centro del mondo terrestre; e questo punto lo è ugualmente secondo il tempo e secondo lo spazio, vale a dire in rapporto alle due condizioni che caratterizzano essenzialmente l'esistenza in questo mondo.

Se ora riprendiamo la rappresentazione geometrica di cui ci siamo precedentemente serviti, vediamo ancora che il raggio verticale, andante dalla superficie della terra al suo centro, corrisponde alla prima parte del viaggio di Dante, vale a dire alla traversata degli Inferni. Il centro della terra è il punto più basso, poichè là tendono da ogni parte le forze della pesantezza; appena è superato, l'ascesa dunque comincia, e si effettua nella direzione opposta, per giungere agli antipodi del punto di partenza. Per rappresentare questa seconda fase, occorre dunque prolungare il raggio oltre il centro, in modo da completare il diametro verticale; si ha allora la figura del cerchio diviso da una croce, vale a dire il segno ⊕ che è il simbolo ermetico del regno vegetale. Ora, se si considera in un modo generale la natura degli elementi simbolici che rappresentano una parte preponderante nelle due prime parti del poema, si può constatare in effetti che si riferiscono rispettivamente ai due regni minerale e vegetale; non insisteremo sulla relazione evidente che unisce il primo alle regioni interiori della terra, e ricorderemo solamente gli « alberi mistici »

del Purgatorio e del Paradiso terrestre. Ci si potrebbe attendere di vedere la corrispondenza continuare fra la terza parte e il regno animale (9); ma, in vero, non è così, poichè i limiti del mondo terrestre sono qui superati, sicchè non è più possibile applicare il seguito dello stesso simbolismo. E' alla fine della seconda parte, vale a dire ancora nel Paradiso terrestre, che troviamo la più grande abbondanza di simboli animali; bisogna aver percorso i tre regni, rappresentanti le diverse modalità dell'esistenza nel nostro mondo, prima di passare ad altri stati, le cui condizioni sono del tutto diverse (10).

Dobbiamo considerare ancora i due punti opposti, situati alle estremità dell'asse traversante la terra, e che sono, come abbiamo detto, Gerusalemme e il Paradiso terrestre. Si tratta, in qualche modo, delle proiezioni verticali dei due punti segnanti il principio e la fine del ciclo cronologico, e che avevamo, come tali, fatto corrispondere alle estremità del diametro orizzontale nella figurazione precedente. Se queste estremità rappresentano la loro opposizione secondo il tempo, e se quelle del diametro verticale rappresentano la loro opposizione secondo lo spazio, si ha così una espressione della parte complementare dei due principii, la cui azione, nel nostro mondo, si traduce con l'esistenza delle due condizioni di tempo e di spazio. La proiezione verticale potrebbe essere considerata come una proiezione nello « intemporale », se è permesso esprimersi così, poichè si effettua secondo l'asse da cui ogni cosa è considerata in modo permanente e non più transitorio; il passaggio del modo permanente e non più transitorio; il passaggio dal diametro orizzontale al diametro verticale rappresenta dunque veramente una trasmutazione della successione in simultaneità.

Ma, si dirà, quale rapporto vi è tra i due punti di cui si tratta e le estremità del ciclo cronologico? Per l'uno di essi, il Paradiso terrestre, questo rapporto è evidente, ed è ben là ciò che corrisponde al principio del Cielo;

ma, per l'altro, bisogna notare che la Gerusalemme terrestre è presa come la prefigurazione della Gerusalemme celeste che descrive l'*Apocalisse*; simbolicamente, d'altronde, è anche a Gerusalemme che si pone il luogo della resurrezione e del giudizio che terminano il ciclo. La situazione dei due punti agli antipodi l'uno dell'altro prende ancora un nuovo significato se si osserva che la Gerusalemme celeste non è altro che la ricostituzione stessa del Paradiso terrestre, secondo una analogia applicantesi in senso inverso (11). Al principio dei tempi, vale a dire del ciclo attuale, il Paradiso terrestre è stato reso inaccessibile in seguito alla caduta dell'uomo; la Gerusalemme nuova deve « discendere dal cielo in terra » alla fine di questo stesso ciclo, per segnare il ristabilimento di ogni cosa nel suo ordine primordiale, e si può dire che essa rappresenterà per il ciclo futuro la stessa parte del Paradiso terrestre per questo. Infatti, la fine di un ciclo è analoga al suo principio, ed essa coincide con il principio del ciclo seguente; ciò che era soltanto virtuale al principio del ciclo si trova effettivamente realizzato alla sua fine, e produce allora immediatamente le virtualità che si svilupperanno a loro volta nel corso del ciclo futuro; ma si tratta di una quistione su cui non possiamo insistere per non uscire interamente dal nostro soggetto (12). Aggiungeremo soltanto, per indicare ancora un altro aspetto dello stesso simbolismo, che il centro dell'essere, cui abbiamo alluso più sopra, è designato nella tradizione indù come la « città di Brahma » (in sanscrito *Brahma-pura*), e che parecchi testi ne parlano in termini che sono quasi identici a quelli che noi troviamo nella descrizione apocalittica della Gerusalemme celeste (13). Infine, e per ritornare a ciò che concerne più direttamente il viaggio di Dante, conviene notare che, se è il punto iniziale del ciclo che diventa il termine della traversata del mondo terrestre, vi è in ciò una allusione formale a quel « ritorno alle origini » che occupa un posto impor-

tante in tutte le dottrine tradizionali, e su cui, per un incontro molto notevole, lo esoterismo islamico e il Taoismo insistono più particolarmente; ciò di cui si tratta, d'altronde, è sempre la restaurazione dello « stato edenico », di cui già abbiamo parlato, e che deve essere considerata come una condizione preliminare per la conquista degli stati superiori dell'essere.

Il punto equidistante dalle due estremità di cui abbiamo parlato, vale a dire il centro della terra, è, come abbiamo detto, il punto più basso, e corrisponde anche al mezzo del ciclo cosmico, quando questo ciclo è considerato cronologicamente, o sotto l'aspetto della successione. Infatti, si può allora dividerne l'insieme in due fasi, l'una discendente, andante nel senso di una differenziazione sempre più accentuata, e l'altra ascendente, di ritorno verso lo stato principiale. Queste due fasi, che la dottrina indù paragona a quelle della respirazione, si ritrovano ugualmente nelle teorie ermetiche, dove esse sono chiamate « coagulazione » e « soluzione »: in virtù delle leggi dell'analogia, la « Grande Opera » riproduce in breve tutto il ciclo cosmico. Vi si può scorgere il predominio rispettivo delle due tendenze avverse, *tamas* e *sattwa*, da noi precedentemente definite: la prima si manifesta in tutte le forze di contrazione e di condensazione, la seconda in tutte le forze di espansione e di dilatazione; e noi troviamo ancora, a tal riguardo, una corrispondenza con le proprietà opposte del calore e del freddo, il primo dilatante i corpi, mentre il secondo li contrae; è per tale ragione che l'ultimo cerchio dell'Inferno è gelato. Lucifero simbolizza l'« attrazione inversa della natura », vale a dire la tendenza all'individualizzazione, con tutte le limitazioni che le sono inerenti; il suo soggiorno è dunque « il punto al qual si traggon d'ogni parte i pesi » (14), o, in altri termini, il centro di queste forze attrattive e compressive

che, nel mondo terrestre, sono rappresentate dalla pesantezza; e quest'ultima che attira i corpi verso il basso (il quale è in ogni luogo il centro della terra), è veramente una manifestazione di *tamas*. Possiamo notare di sfuggita che ciò va contro l'ipotesi geologica del « fuoco centrale », poichè il punto più basso deve essere precisamente quello dove la densità e la solidità sono al loro massimo; e, d'altra parte, è non meno contrario all'ipotesi, considerata da certi astronomi, di una « fine del mondo » per congelazione, poichè questa fine non può essere che un ritorno all'indifferenziazione. D'altronde, quest'ultima ipotesi è in contraddizione con tutte le concezioni tradizionali: non è soltanto per Eraclito e per gli Stoici che la distruzione del mondo doveva coincidere con la sua combustione; la stessa affermazione si ritrova quasi dovunque, dai *Purâna* dell'India all'*Apocalisse*; e noi dobbiamo ancora constatare l'accordo di queste tradizioni con la dottrina ermetica, per cui il fuoco (che è l'elemento nel quale predomina *sattwa*) è l'agente del « rinnovamento della natura » o della « reintegrazione finale ».

Il centro della terra rappresenta dunque il punto estremo della manifestazione nello stato d'esistenza considerato; è un vero punto d'arresto, a partire dal quale si produce un cambiamento di direzione; la preponderanza passa infatti dall'una all'altra delle due tendenze avverse. E' per tale ragione che, appena è stato raggiunto il fondo degli Inferni, l'ascesa o il ritorno verso il principio comincia, succedendo immediatamente alla discesa; e il passaggio dall'uno all'altro emisfero si compie girando intorno al corpo di Lucifero in un modo che dà a pensare che la considerazione di questo punto centrale non sia poi priva di rapporti con i misteri massonici della « Camera di Mezzo », dove si tratta ugualmente di morte e di resurrezione. Dovunque e sempre, ritroviamo similmente la

espressione simbolica delle due fasi complementari che, nell'iniziazione o nella « Grande Opera » ermetica (il che è in fondo una sola e stessa cosa), traducono queste medesime leggi cicliche, universalmente applicabili, e sulle quali, per noi, riposa tutta la costruzione del poema di Dante.

NOTE

(1) *Paradiso*, XV, 56-57.

(2) Aggiungeremo ancora che il numero 65 è, in ebraico, quello del nome divino *Adonai*.

(3) I principali di questi numeri ciclici sono 72, 108, 432; è facile vedere come si tratti di frazioni esatte del numero 25920, cui sono collegati immediatamente a causa della divisione geometrica del cerchio; e questa stessa divisione è ancora una applicazione dei numeri ciclici.

(4) Del resto, vi è in fondo accordo fra tutte le tradizioni, qualunque siano le loro differenze di forma; è così che la teoria delle quattro età dell'umanità (che si riferisce ad un ciclo più esteso di quello di 13000 anni) si trova ugualmente nell'antichità greco-romana, negli Indù e nei popoli dell'America centrale. Si può trovare un'allusione a queste quattro età (d'oro, di argento, di bronzo e di ferro) nella figura del « veglio di Creta » (*Inferno* XIV, 94-120), che è d'altronde identica alla statua del sogno di Nabuchodonosor (*Daniele*, II); ed i quattro fiumi degli Inferni, che Dante ne fa uscire, non sono senza un certo rapporto analogico con quelli del Paradiso terrestre; tutto ciò non può comprendersi che riferendosi alle leggi cicliche.

(5) Questo simbolismo è uno di quelli che si riferiscono alla divisione quaternaria del cerchio, le cui applicazioni analogiche sono quasi innumerevoli.

(6) Cf. Oswald Wirth: *Le Symbolisme hermétique dans ses rapports avec l'Alchimie et la Franc-Maçonnerie*, pp. 10 e 70-71.

(7) Il simbolismo del polo rappresenta una parte notevole in tutte le dottrine tradizionali; ma, per darne la spiegazione completa, bisognerebbe potervi consacrare tutto uno studio speciale.

(8) *Purgatorio*, I, 22-27.

(9) Il simbolo ermetico del regno animale è il segno ⦶, che comporta il diametro verticale intero e soltanto la metà del diametro orizzontale; questo simbolo è in qualche modo inverso di quello del regno minerale; infatti, ciò che è orizzontale nell'uno diventa verticale nell'altro e reciprocamente; e il simbolo del regno vegetale, dove vi è una specie di simmetria o di equivalenza fra le due direzioni orizzontale e verticale, rappresenta appunto uno stadio intermediario fra gli altri due.

(10) Faremo notare che i tre gradi della Massoneria simbo-

lica hanno, in certi riti, delle parole di passo rappresentanti anche rispettivamente i tre regni minerale, vegetale e animale; altresì, la prima di queste parole si interpreta talvolta in un senso che è in uno stretto rapporto col simbolismo del « globo del mondo ».

(11) Vi è fra il Paradiso terrestre e la Gerusalemme celeste lo stesso rapporto che fra i due Adamo di cui parla San Paolo (1ª *Epistola ai Corinzii*, XV).

(12) Vi sono ancora a tal proposito altre questioni che potrebbe essere interessante approfondire, ad esempio questa: per quale ragione il Paradiso terrestre è descritto come un giardino e con un simbolismo vegetale, mentre la Gerusalemme celeste è descritta come una città e con un simbolismo minerale? E' che la vegetazione rappresenta l'elaborazione dei germi nella sfera dell'assimilazione vitale, mentre i minerali rappresentano i risultati definitivamente fissati, per così dire « cristallizzati », al termine dello sviluppo ciclico.

(13) L'avvicinamento cui questi testi danno luogo è ancora più significativo quando si conosce la relazione unente l'*Agnello* del simbolismo cristiano all'*Agni* vedico (il cui veicolo è d'altronde rappresentato dall'ariete). Non pretendiamo che vi sia, fra i termini *Agnus* e *Ignis* (equivalente latino di *Agni*), qualche cosa più di quelle similitudini fonetiche alle quali facevano allusione in precedenza, che possono benissimo non corrispondere ad alcuna parentela linguistica propriamente detta, ma che non sono per questo fatto puramente accidentali. Ciò di cui vogliamo parlare soprattutto, è di un certo aspetto del simbolismo del fuoco, che, nelle diverse forme tradizionali, si lega abbastanza strettamente all'idea dell'« Amore », trasposto in un senso superiore come fa Dante; e, in ciò, Dante si ispira ancora a san Giovanni, a cui gli Ordini di cavalleria hanno sempre collegato principalmente le loro concezioni. Conviene notare, altresì, che l'Agnello si trova associato ugualmente alle rappresentazioni del Paradiso terrestre e a quelle della Gerusalemme celeste.

(14) *Inferno,* XXXIV, 110-111.

CAPITOLO IX

ERRORI DELLE INTERPRETAZIONI SISTEMATICHE

Si penserà forse che questo studio ponga ancor più questioni di quante ne risolva, e, in verità, noi non possiamo protestare contro una simile critica, se così la si può chiamare; ma questo appunto proverrà certamente da coloro che ignorano quanto la conoscenza iniziatica differisca da ogni sapere profano. E' per tal motivo che, fin dal principio di questo studio, abbiamo avuto cura di avvertire che non intendevamo affatto dare una esposizione completa, poichè la natura stessa del soggetto ci impediva una simile pretesa; e, d'altronde, tutto si tiene talmente in questo dominio che occorrerebbero sicuramente parecchi volumi per sviluppare come lo meriterebbero le molteplici questioni cui abbiamo alluso nel corso del nostro lavoro, senza parlare di tutte quelle che non abbiamo avuto occasione di considerare, ma che questo sviluppo, se volessimo intraprenderlo, introdurrebbe a loro volta inevitabilmente.

Per terminare, diremo solo, affinchè nessuno possa equivocare sulle nostre intenzioni, che i punti di vista da noi indicati non sono affatto esclusivi, e che ve ne sono indubbiamente ancora molti altri da cui ci si potrebbe porre ugualmente, ricavandone conclusioni non meno impor-

tanti; tutti questi punti di vista infatti si completano in perfetta concordanza nell'unità della sintesi totale. Appartiene all'essenza stessa del simbolismo iniziatico non potersi ridurre a formule più o meno strettamente sistematiche, come quelle in cui si compiace la filosofia profana; la parte dei simboli è quella di essere l'appoggio di concezioni le cui possibilità d'estensione sono veramente illimitate, ed ogni espressione è essa stessa un simbolo; occorre dunque sempre riservare la parte dell'inesprimibile, che è anzi, nell'ordine metafisico puro, ciò che è più importante.

In queste condizioni, si comprenderà facilmente che le nostre pretese si limitano a fornire un punto di partenza alla riflessione di coloro i quali, interessandosi veramente a tali studi, sono capaci di comprenderne la portata reale, e ad indicare loro la via di certe ricerche da cui crediamo si possa ricavare un profitto particolare. Se dunque questo lavoro avesse per effetto di suscitarne altri nello stesso senso, questo solo risultato sarebbe lungi dall'essere trascurabile, tanto più che, per noi, non si tratta affatto d'erudizione più o meno vana, ma di comprensione vera, e senza dubbio è soltanto con tali mezzi che sarà possibile un giorno far sentire ai nostri contemporanei la ristrettezza e l'insufficienza delle loro concezioni abituali. Lo scopo che noi abbiamo così in vista è forse molto lontano, ma non possiamo tuttavia non pensarvi e tendervi, contribuendo da parte nostra, per quanto debole sia, ad apportare qualche luce su un lato pochissimo conosciuto dell'opera di Dante.

INDICE

Cap.	I - Senso apparente e senso nascosto . . .	Pag.	7
»	II - La Fede Santa	»	13
»	III - Avvicinamenti massonici ed ermetici . . .	»	19
»	IV - Dante e il Rosicrucianesimo	»	31
»	V - Viaggi extra terrestri in differenti tradizioni	»	41
»	VI - I tre mondi	»	49
»	VII - I numeri simbolici	»	55
»	VIII - I cicli cosmici	»	63
»	IX - Errori delle interpretazioni sistematiche . .	»	77

L. 2.500
(2.359)

Atanòr - Roma L'ESOTERISMO DI DANTE René Guénon